

مركز دراسات الوحدة العربية

وجهة نظر

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري

وجهة نظر

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر



مركز دراسات الوحدة العربية

وجهة نظر

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب: ١١٣ ـ ٦٠٠١ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨

الطبعة الأولى
بيروت: تموز/ يوليو ١٩٩٢

المحتويات

مُقَدِّمَة

يجتاز الوطن العربي اليوم، مع اطلالة القرن الواحد والعشرين، مرحلة دقيقة من تاريخه الحديث. إن تطور الأوضاع في الوطن العربي ضد الحرب العالمية الثانية، وهو التطور الذي حصل بفعل عوامل داخلية بدون شك ولكن بالارتباط أيضاً، ارتباط تبعية في الغالب، بتحولات الوضع الدولي في الفترة نفسها، إن هذا التطور الذي حصل قد بلغ الآن مرحلة «الأزمة الشاملة»، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، المرحلة التي يدلّ فيها كل شيء دلالة واضحة قاطعة على أن مواصلة السير بنفس المعطيات والعلاقات والرؤى، التي كانت سائدة من قبل، لم تعد ممكنة وأن الأزمة القائمة هي من تلك الأزمات التي تتقلص فيها الاختيارات إلى اثنين لا ثالث لهما: إما الغرق في الأزمة، والدخول في مسلسل من التدهور والفوضى والانحلال والضياع، وإما تجاوزها إلى وضعية جديدة تماماً، انطلاقاً من التفكيك الواعي الهادف للوضعية القائمة المأزومة والشروع في عملية بناء جديدة، بمنطلقات واستشرافات جديدة كذلك.

وإذا كانت امكانات الوطن العربي، المادية والبشرية، وتطلعات شعوبه وطموحات كثير من رجالاته، تقدم من المبررات ما يكفي لتوليد قناعات بأن المآل الذي ستنتهي إليه هذه الأزمة هو التجاوز وليس الغرق فيها، فإن ما يجري الآن، في كثير من الأقطار العربية، من محاولات للإفلات من قبضتها لا يبعث على الاطمئنان إلى أن مسيرة التغيير هي فعلاً بصدد تثبيت مجراها على الطريق الصحيح. ذلك أن كثيراً من تلك المحاولات، سواء منها ما يجري في جو من الصخب والتدافع، أو ما يتحرك بكثير من الخجل أو التمانع، لا يؤسسها ولا يرافقها ما يكفي من وضوح الرؤية، سواء في صفوف المطالبين بالتغيير أو في صفوف المانعين أو المترددين.

وإذا كان وضوح الرؤية، شرطاً ضرورياً في نجاح أي عمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عبر قطيعة مع الرؤى القديمة وتصفية الحساب معها نهائياً، وهذا ما لم يتم بعد في أي مجال. إن طريقة التفكير في الواقع وفي الأهداف، فضلاً عن أسلوب العمل ومداه، كل ذلك ما زال يتم في إطار «القديم» وبوسائله. يكفي أن ينظر المرء إلى الكيفية التي يتم بها التفكير الآن في قضايا الفكر العربي المعاصر من طرف كل من «الاسلاميين» و«الحداثيين» ـ وهما التياران المتواجهان اليوم، ليلمس بكل وضوح أن وجهات النظر بقيت ثابتة بل جامدة على مدى قرن أو يزيد.

ذلك ما لاحظناه ونبّهنا إليه، كما فعل غيرنا، منذ أزيد من عشر سنوات. ولذلك نادينا بضرورة تحقيق القطيعة مع طريقة التفكير التي يعتمدها العقل العربي في بناء خطابه، في معالجة قضاياه، قضايا الواقع العربي والآمال العربية، ومن ثمة أكدنا على ضرورة تدشين «عصر تدوين» جديد ينبثق منه عقل عربي متجدد، يتعامل مع الواقع كما هو في حقيقة الأمر وليس كما نحلم به. ونحن عندما نحيل إلى «عصر التدوين»، ونحن نفكر في الوضع العربي الراهن ومتطلبات تجاوز حالة الأزمة المستشرية فيه، لا نصدر في ذلك عن اختيار عشوائي ولا عن تحكُّم «الاختصاص» (الاشتغال بالبحث في التراث) في مجال رؤيتنا. كلا، إننا إذ نحيل إلى «عصر التدوين» بالتراث نفعل ذلك بوعي عميق بما يتطلبه تجاوز الوضعية الراهنة المأزومة التي يعاني منها العرب في كل مجال. ذلك أن «عصر التدوين» ـ الذي يتطابق تاريخياً مع العصر العباسي الأول ـ كان عصر البناء العام الشامل للثقافة العربية والفكر العربي. لقد كان العرب، والمسلمون عامة يمارسون الحياة، قبل «عصر التدوين»، ممارسة اجتهادية، في كافة حقولها ومجالاتها، اللغوية والفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية... إذ لم يكن العقل العربي آنذاك مقيداً بـ «أصول» مقررة ولا مؤطراً ضمن مذاهب معينة. ويأتي «عصر التدوين» ليشهد عملية فريدة من نوعها في التاريخ، عملية وضع «الأصول» لكل مجالات الحياة الثقافية منها والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمن وضع «أصول» للتفكير الفقهي وإرساء لقواعد الحكم والسياسة، إلى تنظيم الاقتصاد (الخراج...)، إلى تقنين كثير من مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية. فعلاً كانت هذه «الأصول» جميعها نتيجة اجتهاد في النصوص، الدينية واللغوية، نوعاً ما من الاجتهاد، ولكنه في جميع الأحوال كان اجتهاداً خاضعاً، قليلاً أو كثيراً مباشرة أو بصورة غير مباشرة، لمعطيات ذلك العصر، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وسارت الأمور بعد ذلك في الوطن العربي والعالم الاسلامي، ولمدى قرون مديدة، وإلى عصرنا الحاضر، على أساس ما تقرر في «عصر التدوين» ذاك من «أصول» أو ما كان فروعاً لها. ولم يكن هذا النوع من «التقليد» لـ «أصول» عصر

التـدوين راجعاً إلى قصـور في «المجتهدين» أو عـدم رغبة في «التجـديد»، كـلا. لقـد استمـر الاجتهاد وتـواصلت محاولات التجـديد، ولكنهـا كانت دائـماً في نفس الاطار. والسبب هو أن نوع الحياة الذي وضعت تلك الأصول في اطاره بقي هو هو لم يتغـير. لقد بقيت أدوات الانتاج وتقنياته وعلاقاته وأسلوب الاستهلاك وطـريقة العيش ونـوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤية. . . كل ذلك بقي يتحرك في نفس النمط العام من الحياة. لم يكن من الممكن إذن أن يخرج الاجتهاد عن الاطار الـذي يفرضـه هـذا النمط: فـالاجتهـاد هـو دومـاً اجتهـاد في الـوقـائـع و«النـوازل» المستجدة، ولم يكن ما كان يستجد من أمور، في أي مجال من مجـالات الحياة، يـدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائد. . . لنقل بـاختصار، إذن، إن «عصر التـدوين» ذاك هو «مهد» المرجعية التراثية في فكرنا «المعاصر»، المهد الذي بقي إلى الآن، يحتويها احتواءً، بما تقرر فيه من «أصول» ومعايـير وما سجـل فيه من «سـوابق» ودوِّن فيه من مرويّات وأحداث.

على أن فكرنا «المعاصر» ليس وحيد المرجعية، فهناك مرجعية أخـرى «جديـدة» تجد إطارها في محاولة تدشين نوع من «التدوين» جديـد، انطلقت مـع بدايـات القرن المـاضي وعرفت أوسـع مدى لهـا في الأربعينيـات والخمسينيـات والستينيـات من هـذا القرن. لقد تمّ خلال هذه المـدة نوع من «التـدوين» قوامـه الاقتباس ـ حـرفياً أو مـع تأويل وتوفيق ـ من الحضارة الغـربية المعـاصرة بهدف النهـوض للالتحـاق بركب هـذه الحضارة. يتعلق الأمر، إذن، بمرجعية نهضوية قوامها جملة «أصول» حديثة يُراد لها أن تُحل محل «الأصول» التراثية أو تكملها أو تعـدّلها، أصـول مختلفة تمـاماً لأنها تنتمي إلى عصور تدوين أخرى خاصة بالحضارة الأوروبية المعاصرة: عصر النهضة الأوروبيـة في القرن السادس عشر، عصور «الأنوار» في القرن الثامن عشر، عصر الحداثة و«ما بعد الحداثة» في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي عصور تنتظم كلهـا في خط واحد، هو خط القطيعة وتعميق القطيعة مع نمط الحياة الذي ساد أوروبا في القرون الوسـطى والذي كان من جنس ذلك الذي ينتمي إليه عصر تدوين مرجعيتنا التراثية. ومن هنـا كانت المرجعية النهضوية تلك تبدو وكأنها تُدشّن قطيعة مع المرجعية التراثية هذه.

وهكـذا صار الفكـر العربي، منـذ أواسط القـرن المـاضي وإلى اليـوم، ميـدانـاً لصراع، لا يهدأ إلّا ليشتد، بين مرجعيتين، مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي ومـرجعية نهضوية تنتمي إلى «المستقبل»، تماماً كما «تتصارع» في حياتنـا الاقتصاديـة والاجتماعيـة والسياسية مظاهر كثيرة تعكس تلك الثنائية الصميمة التي تـطبع مختلف مـرافق حياتنـا المعاصرة، ثنائية «التقليدي» و«العصري». لقد بقيت هاتـان المرجعيتـان تتنافسـان في حياتنا الفكرية، وربما داخل فكر الواحـد منا، دون أن تسـتطيع الـواحدة منهـا، على

مدى المائة وخمسين سنة الماضية، إقصاء الأخرى ولا استيعابها. والنتيجة هو ما نراه من تنازع بين خطابين يقدم كل منهما قراءة خاصة لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون.

وسواء كانت هاتان المرجعيتان تعبّران عن مصالح اجتماعية متناقضة أو كانتا مستقلتين عن مثل هذه المصالح فإن النتيجة واحدة، وهي أن الخروج من حالة «الأزمة الشاملة» التي يعاني منها الوطن العربي اليوم، والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين عنصراً من عناصرها، عنصراً يشوش الرؤية ويشلّ الحركة، يتطلب تدشين «عصر تدوين» جديد يكون اطاراً لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها. إن التطورات والتحوّلات التي شهدها العالم في السنين الأخيرة ـ بما فيه الوطن العربي نفسه ـ توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدها عصر التدوين «التراثي» بالنسبة إلى ماضينا، وعصر التدوين «النهضوي» بالنسبة إلى حاضرنا.

ولتدشين عصر تدوين جديد يجب البدء أولاً بإحصاء ما تبقّى حيّاً من مفاهيم وتصورات عصور التدوين السابقة واخضاعها لعملية تحليل ونقد تستهدف الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض فيها، ومن ثمة الاتجاه بالتفكير نحو البديل أو البدائل التي تستجيب أكثر من غيرها لمتطلبات الدخول في مرحلة جديدة يتم فيها تجاوز ما عبّرنا عنه قبل بـ «الأزمة الشاملة» التي تطبع المرحلة الراهنة من تاريخنا.

* * *

والنصوص المنشورة في هذا الكتاب تقترح طريقة في مراجعة المفاهيم والتصورات التي تشكّل قوام فكرنا الراهن بهدف اعادة بنائه بالصورة التي تجعله يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تصوّره أو تريده هذه المرجعية أو تلك. إن المرحلة التي يمر بها العالم اليوم ـ والوطن العربي في قلبه ـ تتميز بكونها تشهد تحولاً عميقاً وفريداً، تحوّلاً يرتبط فيه المستقبل لا بالماضي ولا بالحاضر بل بالمستقبل نفسه، بممكناته وفعل الانسان فيه.

إن التخطيط للمستقبل يتم اليوم ليس حسب ما كان بل حسب ما يُتوقّع أن يكون، ليس حسب ما صار بل حسب ما سيصير. وإذن، فالتفكير المستقبلي الذي ستحظى مشروعاته بأكبر قدر من النجاح هو ذلك الذي تنتمي مرجعيته إلى المستقبل نفسه، إلى ممكناته وآفاقه. إن هذا لا يعني قط التخلي عن الأهداف والطموحات التي ناضلنا من أجلها، وإنما يعني تدشين مرحلة أخرى من النضال من أجل الأهداف نفسها بخطى وآفاق تستلهم المستقبل وممكناته وليس الماضي وأحلامه.

ومع أن هذه النصوص قد أُعِدَّت أصلاً للنشر كمقالات مستقلة[1] فلقد كنا خطّطنا لها، منذ البداية، لتتسلسل على شكل حلقات مترابطة ومتكاملة في مضمونها رغم «الاكتفاء الذاتي» الذي يطبع شكلها. إنها، إذن، نصوص ـ أو فصول ـ تعبّر عن وجهة نظر في طريقة تفكيك الجانب الايديولوجي «المذهبي» في قضايا الفكر العربي المعاصر واعادة بناء هذه القضايا بالصورة التي تعلو بها عن «التحزب» لتيار معيّن من التيارات المتصارعة على الساحة الفكرية العربية الراهنة وتفسح المجال بالتالي لقيام نوع من «الاجماع» على الحد الأدنى الضروري لتكتيل جميع القوى لمواجهة «الأزمة».

لقد عبّرنا منذ السبعينيات عن قناعتنا بأن طموحات الأمة العربية في تحقيق أهدافها وطموحاتها في التحرر والنهضة والتقدم ـ سواء تعلّق الأمر بالديمقراطية أو بالتنمية أو بالوحدة ـ لا يمكن أن تشق طريقها نحو التحقق إلاّ عبر كتلة تاريخية تتعبأ داخلها جميع القوى التي من مصلحتها تحقيق التغيير. والكتلة التاريخية لا يمكن أن تقوم إلا إذا توفرت رؤية واضحة للمشاكل المطروحة وحد أدنى من حسن التفاهم والتفهم الذي بدونه لا يمكن الدخول في عمل مشترك ذي جدوى.

عسى أن تكون هذه النصوص مساهمة لها ما بعدها في هذا المجال.

الدار البيضاء، ابريل/ نيسان ١٩٩٢

محمد عابد الجابري

---

(١) نشرت هذه النصوص في صفحة «آفاق» من مجلة اليوم السابع التي كانت تصدرها في باريس منظمة التحرير الفلسطينية وقد استغرق نشرها، بمعدل مقالة في الشهر، ما بين ٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤ و٢٠ آب/ اغسطس ١٩٩٠. هذا وقد احتفظنا بهذه المقالات كما هي إلا ما كان من تغيير في العنوان أو تعديل في عبارة أو تقديم نصّ على آخر.

الفَصْل الأول

مَسْأَلَةُ ٱلْهِوِيَّة

أولاً: العروبة والاسلام: أطروحات وأطروحات مضادة

... إن هذه الأطروحات والأطروحات المضادة لها محقة في ما تثبت، غير محقة في ما تنفي، لأن المسألة المطروحة ليست من تلك المسائل التي تحلّ بالإثبات أو بالنفي. فهي ليست من المسائل التي تخضع لمنطق «إما... وإما»... والمطلوب في مثل هذه الحالة ليس «إبداء وجهة نظر»، بل المطلوب اعادة النظر في ما طُرح ويُطرح من وجهات النظر.

من القضايا الأساسية التي تشغل في الظرف الراهن الرأي العام العربي، والمثقف منه خاصة، القضية التي تطرح على شكل ثنائية: العروبة/ الاسلام، وهي قضية ينصرف التفكير فيها إلى الكيفية التي يجب أن ترتب بها العلاقة بين العروبة والاسلام في تحديد هوية سكان المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي غرباً إلى الخليج العربي شرقاً، وبين البحر الأبيض المتوسط وتركيا شمالاً والصحراء الكبرى والمحيط الهندي جنوباً، هذه المنطقة التي يسكنها «أقوام» يتكلمون اللغة العربية في الغالب، أو على الأقل يتخذونها لغة ثقافة، كما تدين الأغلبية العظمى منها بالإسلام. والصيغة الصريحة التي يثار بها المشكل الثاوي وراء هذه الثنائية هي التالية: أيها يجب أن يكون المحدِّد الأول والأساسي لهوية سكان هذه المنطقة: العروبة أم الإسلام؟ هل «العروبة أولاً!» أم بالعكس: «الاسلام أولاً!»... ولربما: «أولاً وأخيراً».

نعم إن معظم الذين يثيرون هذه القضية اليوم ينطلقون في الغالب من القول إنه «لا تنافس بين العروبة والاسلام» أو ينتهون إلى النتيجة نفسها إذا هم فضلوا الانطلاق من بعض جوانب المسألة. وهناك من يحاول ايجاد صيغ تعبيرية تبرز

«التكامل» بين العروبة والاسلام، صيغ تُبْعِدُ من سطح الخطاب معنى التقابل والتعارض فتؤكد مثلاً أن «العرب مادة الاسلام» أو أن «الاسلام عربي» بمعنى أنه دين العرب أولاً، باعتبار أن القرآن كتاب عربي. ولكن «التكامل» الذي تحاول مثل هذه الصيغ التعبيرية إبرازه لا ينفذ إلى عمق المسألة المطروحة، فـ«التكامل» **هنا إنما هو تكامل على صعيد تلطيف العبارة وتغييب الوجه الحاد من المشكل**. ذلك أن هذه الصيغ «منحازة» في واقع الأمر، فهي تؤكد على اعطاء الأولوية، إن لم يكن للعروبة على الاسلام، فلما هو «عربي» في الاسلام.

وهكذا فالصيغة الأولى (= العرب مادة الاسلام) تبرز دور العرب الفاتحين الذين حملوا الاسلام ونشروه في البلدان وقاتلوا من أجله واستشهدوا في سبيله، فكانوا بذلك «مادة» له، بمعنى «المادة الخام» التي صنعت التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية. أما الصيغة الثانية (= الاسلام عربي، لأن القرآن عربي) فهي تبرز عروبة الاسلام، ليس فقط كتاريخ وحضارة، بل كدين أيضاً: فالنبي عربي، ولغة القرآن عربية، والخطاب فيه قد وجه أول ما وجه إلى العرب... كما أن الاسلام سيبقى عربياً لأن أحكامه إنما تستخلص أولاً من القرآن، كما هو في أصله العربي، وليس من خلال أية ترجمة له، لأن أية ترجمة للقرآن إلى أية لغة، كيفما كانت، لا تستطيع الوفاء بمضامين عباراته، نظراً لأسلوبه البياني الرفيع الذي يجسم أعلى مظاهر الخصوصية في اللغة العربية... ولما كان الأمر كذلك فإن الاجتهاد ـ والاجتهاد في الاسلام مصدر أساسي من مصادر التشريع ـ لا يمكن أن يكون إلا بالعربية. فاتقان اللغة العربية والمعرفة الواسعة بطرقها في التعبير شرط ضروري في الاجتهاد، وقد عبّر الفقهاء الأصوليون عن هذا المعنى حينما قالوا عن القرآن إن «العربية جزء ماهيته»، وما دامت اللغة العربية «جزء ماهية» القرآن فهي، إذن، مقوِّم أساسي من مقومات الاسلام نفسه.

وقد لا يعترض على هذه الأطروحات كثير من الخائضين في الموضوع ممن ينحون منحى آخر في القول بـ«التكامل» بين العروبة والاسلام، المنحى الذي يعطي، أو يؤدي إلى اعطاء الأولوية للإسلام على العروبة. يقول هؤلاء ـ أو بإمكانهم أن يقولوا ـ لقد كان العرب فعلاً «مادة» للإسلام، بالمعنى المذكور، فمنهم كان الفاتحون، ومنهم كان المجاهدون، ولكن لم يكونوا وحدهم، فمن المعروف تاريخياً أن كثيراً من الشعوب غير العربية قد ساهمت في الفتوحات الاسلامية بمجرد اعتناقها الإسلام، كما أن دورها اللاحق في الدفاع عن حوزته لم يكن أقل من دور العرب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان القرآن كتاباً عربياً فإن الخطاب فيه موجه إلى الناس كافة، ولم يفعل العرب الذين فتحوا البلدان ونشروا الاسلام إلا على تنفيذ تعاليم هذا الدين، التعاليم

التي وجّهت إليهم، لا بوصفهم عرباً، بل بوصفهم مسلمين. وكما هو معروف، فالقرآن يخاطب «المسلمين والمسلمات» و«المؤمنين والمؤمنات»... الخ. ولا يخاطب «العرب» ولا «العربيات». وإذا توخى التعميم خاطب «الناس» أو «الانسان»، هكذا بدون تحديد لجنسية ولا لقومية.

وبإمكان أصحاب هذه الأطروحات المضادة أن يقولوا أيضاً: إن القرآن نزل بلغة العرب حقاً، و«العربية جزء ماهيته» فعلاً، ولكن هذا لا يعني أن الاسلام عربي ولا أن العروبة جزء ماهيته. فلغة القرآن شيء، والاسلام شيء آخر، إذ ليس من شرط الدخول في الاسلام المعرفة باللغة العربية، فلقد اعتبرت شعوب البلاد التي فتحها الفاتحون باسم الاسلام شعوباً مسلمة بمجرد ما انقاد أفرادها للاسلام وأظهروه في سلوكهم. ومن المعروف تاريخياً أنه بعد اتمام عملية الفتح كان يقيم بعض الصحابة والتابعين بين أهل البلاد المفتوحة لتعليمهم الاسلام عقيدة وشريعة، ولم يسمع قط عن اهتمامهم بتعليم العربية كلغة لسكان المناطق التي لم تكن تتكلمها، اللهم إلا من أجل أداء الفروض الدينية كالصلاة مثلاً. أضف إلى ذلك أن معظم المسلمين اليوم لا يتكلمون العربية بل يجهلونها تماماً، ولربما كان الأمر كذلك منذ بدء الفتوحات، أي منذ أن بدأت عملية نشر الاسلام خارج الجزيرة العربية. يبقى أخيراً كون المعرفة باللغة العربية شرطاً في الاجتهاد. وهذا صحيح. ولكن اللغة العربية لغة كسائر اللغات يمكن أن يتقنها العربي وغير العربي، وهذا ما حصل فعلاً، إذ من المعروف أن جل العلماء في الدين الاسلامي وفي اللغة العربية نفسها كانوا من غير «العرب»، لقد كانوا مسلمين يعرفون العربية ويبدعون فيها، ولكنهم لم يكونوا «عرباً»...

تلك كانت بعض الأطروحات والأطروحات المضادة التي يلقى بها، أو بالإمكان الإدلاء بها، في ساحة النقاش حول ثنائية العروبة والاسلام، في اطار توخي الاعتدال في القول والمرونة في الحكم. أما أطروحات المتشددين المتعصّبين لأحد طرفَي هذه الثنائية فلا حاجة بنا إلى عرضها هنا، إذ تكفي الاشارة، بشأنها، إلى أنها تصدر من تصوّر معيّن لكل من الدين والقومية: طرف يرى أن القومية تعلو على الدين وأعمّ منه، بمعنى أن الدين لا يدخل في تكوينها وبالتالي فالمتبعون لأديان مختلفة يمكن أن يشكّلوا أمة واحدة، وطرف يرى على العكس من ذلك أن الدين يعلو على القومية وأعمّ منها، بمعنى أن الجماعة الدينية، كالجماعة الاسلامية، أو الأمة الاسلامية، أعم وأعلى، بمعنى أنها تتكون من قوميات عديدة مختلفة. هنا في هذا الطرح «الحدّي» للمسألة تتم المطابقة بين الزوج: عروبة/ اسلام، والزوج: قومية/ دين، وتصبح المسألة بالتالي مطروحة على شكل الاختيار بين القومية والدين. وإذا كانت القومية والدين لا تُطرحان بصورة تجعل العلاقة بينهما علاقة تناقض صريح، فمن الواضح أن مثل هذا الطرح يجعل الواحد منهما يتجاهل الآخر ويلغيه من حسابه.

والواقع أن هذه المطابقة قائمة حتى في الطرح الأول الذي يتوخى أصحابه «التكامل» بين طرفي الثنائية، ذلك أنه لا أحد يستطيع أن ينكر أو يتجاهل أن «العروبة» تحيل إلى القومية بينما يحيل الاسلام إلى الدين. ومهما يكن، فالأطروحات والأطروحات المضادة السالفة، سواء تلك التي تطرح بروح «المهادنة» ونشدان «التكامل» أو تلك التي يدلى بها بروح التشدّد والتعصب لهذا الجانب أو ذاك، تبين أن الأمر يتعلق فعلاً بواحدة من تلك الثنائيات التي يصعب الوصول بشأنها إلى اتفاق أو حل وسط، لأن أدلة الفريقين متكافئة، والتوفيق بين طرفَي هذه الثنائية لا بد أن يكون على حساب أحدهما مهما اجتهد «المعتدلون» في التأكيد على التكامل والتداخل، والتقليل من الاختلاف والتدافع.

وبعد فقد عرضنا، في هذه الحلقة ـ المدخل، للأطروحات والأطروحات المضادة السالف ذكرها، لا من أجل مناصرة جانب منها دون جانب، ولا من أجل نقد بعضها والاستسلام لبعضها الآخر. إن موقفاً من هذا النوع لم يعد اليوم مجدياً، وهو غير مجدٍ أبداً عندما تكون أدلة الطرفين متكافئة، أو عندما تكون أدلة أحد الطرفين تخدم بقضيته دون أن تنقض القضية المعارضة. لنقتصر، إذن، على القول بشأن تلك الأطروحات: إن كل واحدة منها محقّة في ما تثبت غير محقة في ما تنفي. ونحن عندما نقول هذا لا نقوله من أجل ترضية الفريقين معاً، ولا من أجل إقرار الاتفاق داخل الاختلاف، أو تأكيد الاختلاف داخل الاتفاق. . . بل نقول إن الأطروحات المذكورة كلها محقة في ما تثبت غير محقة في ما تنفي اشارة إلى أن المسألة الموضوعة هنا ليست من تلك المسائل التي تحل بالإثبات أو بالنفي، فهي ليست من المسائل التي تخضع لمنطق «إما. . . وإما»، منطق الثالث المرفوع. والمسائل التي من هذا النوع هي في الغالب إما إحدى تجليات الحركة والتغير، والمنطق الذي يحكمها هو منطق الصيرورة، المنطق الجدلي، الذي ينتهي فيه التعارض والصراع بين الاثبات والنفي إلى نفي النفي. . . وإما مسائل مزيفة، يعود مصدر الزيف فيها إلى أن المتكلمين في شأنها لا يتكلمون لغة واحدة، لا يفهمون من الألفاظ نفس المعنى، أو أنهم يتكلمون من مواقع مختلفة تحكمها سلطات مرجعية، معرفية وايديولوجية، متباينة متضاربة. وقد يرجع الأمر إلى أن الطريقة التي تطرح بها المسألة طريقة خاطئة. . . **وفي جميع هذه الأحوال فالمطلوب ليس ابداء «وجهة نظر» بل المطلوب «اعادة النظر»**. ليس المطلوب تعزيز موقف من المواقف بل المطلوب مراجعة المواقف جميعها بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية. ذلك لأن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمواقف ايديولوجية. والمواقف الايديولوجية لا تنصت للخطاب الايديولوجي المخالف لأنها دائمة الإنصات لخطابها الخاص. إن التحليل النقدي هو وحده القادر على التمييز بين «الزبد» الذي يذهب جفاء، وبين «ما ينفع الفاصل»، في كل موقف.

ثانياً: العرب والعروبة في المرجعية التراثية

إن البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية، بجعلها «العرب» مفهوماً ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه إلى حاضر الاسلام، في أي عصر من عصوره، تقدم الأمور بصورة توحي بأن مفهوم «المسلمين» قد حلَّ محل مفهوم «العرب»: قد تجاوزه واحتواه ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضوراً أبدياً. ذلك أن «العرب» باعتناقهم الاسلام يكونون قد عادوا إلى أصلهم... إلى جدهم ابراهيم الذي سماهم مسلمين.

ليس هناك ما هو أكثر اثارة لسوء التفاهم وخلق المشاكل المزيفة من عدم تحديد المفاهيم، من عدم الاتفاق على قاموس موحد ومرجعية واحدة لغوية ومعرفية للخطاب وآلياته ومرتكزاته. نعم ليس من الممكن دائماً تحقيق حد أدنى من الوحدة على صعيد المرجعية الايديولوجية، وهذا مفهوم ومقبول: فاختلاف المواقف على أساس الاعتبارات الايديولوجية سيظل قائماً ما دام هناك اختلاف في المصالح المادية والمعنوية الموروثة والمكتسبة. غير أنه عندما يضاف إلى الخلاف الايديولوجي اختلاف في المرجعيات المعرفية، الذي يؤدي إلى عدم اتجاه الفكر إلى شيء واحد محدد عند استعمال الكلمات، فإن التفاهم يصبح في هذه الحالة صعباً إن لم يكن مستحيلاً، لأن ما يحصل فعلاً هو أن النقاش يتحوّل إلى «حوار الصم»، إلى نقاش يكون فيه «المستمع» مشدوداً إلى ما يسمعه في داخله وليس إلى ما يقوله خصمه، ويكون فيه المتكلم» يناجي نفسه حينما يتكلم.

وثنائية «العروبة والاسلام» في الخطاب العربي المعاصر من المسائل التي يدور حولها نقاش من هذا القبيل، لأن كل طرف يتحدث عن «العروبة» وعن «الاسلام» من داخل مرجعيته الخاصة، مرجعيته المعرفية وليس فقط الايديولوجية. وبما أنه ليس هناك مرجعية معرفية واحدة في الفكر العربي المعاصر بل مرجعيات مختلفة متباينة وغير متزامنة، بعضها يستند إلى التراث العربي الاسلامي وحده، لغة وديناً وايديولوجيا، وبعضها يستند إلى الفكر الأوروبي المعاصر وحده، لغة وفلسفة وايديولوجيا، وبعضها الآخر مزيج وخليط من هذا وذاك، فإن ما يفهمه هذا الطرف من «العروبة» ومن «الاسلام» غير ما يعنيه بهما الطرف الآخر. فلنتعرف أولاً على مدلول الكلمتين كما يتحدّد في المرجعية التراثية.

إذا نحن بحثنا في المرجعية التراثية ـ ولكي نشخص المسألة أكثر نقول: إذا سألنا عالماً من علماء الأزهر بمصر أو القرويين بالمغرب أو غيرهما من المعاهد المماثلة، فإننا سنجد مفهوم العروبة لديه يتحدد أولاً وقبل كل شيء بناء على ما تذكره القواميس

العربية القديمة. والملاحظة التي لا بد من إبرازها في هذا الصدد هي أن لفظ «العروبة» كان قليل الاستعمال قبل القرن الماضي، مثله مثل «العروبية» مرادفه. ويقول اللغويون القدماء إن هاتين الكلمتين - العروبة والعروبية - من المصادر التي لا أفعال لها: يقال «عربي بيِّن العروبة والعروبية» أي أنه فصيح. ويقول بعضهم: «عرب الرجل يعرب عرباً وعروباً وعروبة وعرابة وعروبية كَفَصُحَ» وزناً ومعنى. ومعنى هذا أن «العروبة»، بمعنى فصاحة اللسان، مقوم أساسي لمفهوم «العربي». ولكن هذا لا يعني أن كل من تكلّم العربية بفصاحة فهو عربي، لأن العربي بالتحديد هو «من كان نسبه في العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً»، و«العرب»، اسم جنس لا واحد له من لفظه وهم «جيل من الناس معروف، خلاف العجم». والنسبة إلى هذا الجيل: «أعرابي» إذا كان من سكان البادية، و«عربي» إذا كان من سكان المدن.

ونقرأ في كتب التراث عن أصل العرب أن النسّابين يصنفون العرب ثلاثة أصناف تعاقبت في التاريخ حسب الترتيب التالي: ١) العرب البائدة وهم «قبائل عاد وثمود وإرم وجرهم وطسم وجديس» وقد انقرضت هذه القبائل جميعها، «وقد أوقع الله بهذه القبائل الشر وأبادهم لأنهم عصوا أنبياءهم ولم يسيروا في الطريق السوي التي أمر بها الله». ٢) العرب العاربة، أو العرباء، وهم العرب الحقيقيون، لأنهم «المنحدرون من نسل يعرب بن قحطان، وهو أبو اليمن كلهم» وهو «أول من انطق الله لسانه بلغة العرب». ٣) والعرب المستعربة، ويقال لهم أيضاً المتعرّبة، وقد سُمُّوا بهذا الاسم لأنهم «دخلاء ليسوا بخلّص». ويرى بعض النسّابين أن العرب المستعربة «قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم». وفي مقدمة هؤلاء العرب المستعربة نسل اسماعيل: فقد «نشأ اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام معهم - أي مع العرب الحقيقيين المنحدرين من يعرب بن قحطان المذكور - فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده: العرب المستعربة». ولذلك يجعل النسابون العرب «غير البائدة» ينتظمون في سلسلتين من النسب: نسل قحطان وهم العرب الخلّص، عرب الجنوب (اليمن)، ونسل عدنان وهم العرب المستعربة المنحدرون من اسماعيل، وقد ينتسبون إلى معدّ بن عدنان، أو إلى نزار ابن هذا الأخير، وهم عرب الشمال (شمال الجزيرة العربية)، ومع أن اسم العرب صار يُطلق على «كل من سكن بلاد العرب وجزيرتها ونطق بلسان أهلها»، فإن التصنيف المذكور قد بقي قائماً وبحدة، وكانت له انعكاسات خطيرة على أحداث التاريخ العربي. فقد استفحل العداء بين القحطانيين والعدنانيين قبل الاسلام وبعده، مما كانت له آثار كبيرة في التاريخ العربي الاسلامي في المشرق، والأندلس. والملاحظ أن هذا العداء، بين القحطانيين والعدنانيين قد استمر واشتد في الفترات التي كان الحكم فيها للعرب داخل الامبراطورية الاسلامية، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس. أما عندما

فقد العرب السلطة السياسية وأصبحت لغيرهم من «الأعاجم» فقد خفّ ذلك العداء واندثر، اللهم إلا ما بقي من امتدادته في عُمان بالخليج.

تلك هي أهم عناصر المعطيات التي يتحدّد بها مفهوما «العرب» و «العروبة» في المرجعية التراثية، ومنها يتضح أن كلمة «العرب» تحيل عموماً إلى سكان الجزيرة العربية، جنوبيها وشماليها، الذين عاشوا قبل الاسلام، قبائل متنافسة وفي أحيان كثيرة متحاربة، والذين تفرق كثير منهم بعد الاسلام في البلدان المفتوحة، جنوداً وقادة وولاة، لينتهي الأمر بهم إلى الاندماج في طبقات المحكومين عندما انتقلت السلطة السياسية في الأقطار المفتوحة إلى عناصر وأقوام آخرين من السكان المسلمين، أو الفاتحين الذين سيعتنقون الاسلام ويحكمون باسمه.

من هنا كان مفهوم «العرب» في المرجعية التراثية مرتبطاً بأحداث الماضي. ذلك أنه بمجرد انتشار الاسلام واستقراره أصبح مفهوم «المسلمين» هو السائد، وهو يضمّ العرب وغير العرب. وعندما قامت الدولة العباسية أخذ هذا المفهوم يتراجع مضموناً واستعمالاً ليصبح بعد قرون مفهوماً فقيراً يستمد مضمونه من الماضي وليس من الحاضر. أما مفهوم «العروبة» فهو، في ذات المرجعية، أكثر فقراً، فعلاوة على ندرة استعماله فهو يحيل فقط إلى صفة في العربي هي الفصاحة. وبما أن الفصاحة كانت في سكان البادية خصوصاً، أي الأعراب، فلقد بقيت العروبة والعروبية صفتين للبدوي أساساً. من أجل هذا نجد ابن خلدون يستعمل عبارة «خشونة البداوة»، وعبارة «حياة العروبية» بمعنى واحد تقريباً. ومعروف أنه يستعمل كلمة «العرب» في بعض فصول مقدمته بمعنى خاص، المعنى الذي يستعيد جوانب الخشونة والبداوة والترحال وشظف العيش والصراع من أجل البقاء في حياة سكان الجزيرة العربية قبل الاسلام، ليركّب من هذه الصفات جميعها نموذجاً بشرياً يعتبره «طبيعياً» في العمران البشري، نموذجاً يمثل «البداوة» في أكمل صورها، البداوة التي يضعها في مقابل «الحضارة» التي يعني بها سُكنى المدن ونمط الحياة فيها. ولذلك نجده يستعمل عبارة «العرب ومن في معناهم» اشارة إلى أن المقصود ليس العرب كجنس بل المقصود كل من تتوفر فيه صفات ذلك النموذج سواء كان من العرب أو الترك أو التركمان أو غيرهم.

واضح من كل ما تقدم أنه لا مجال للمقارنة ولا للمقابلة بين «العرب» و «الاسلام» داخل المرجعية التراثية. ذلك لأن ما تقدمه هذه المرجعية من عناصر التحديد والتعريف لـ «العرب» و «العروبة» يجعل كل من يفكر داخلها.

وبواسطة معطياتها وحدها، يجد نفسه يفكر في «العرب» أو في «العروبة» دون أن يخطر الاسلام في ذهنه، وفي الغالب ما يتجه بتفكيره إلى الماضي، وكأن الأمر يتعلق بـ «حالة» تاريخية... إن هذا يعني أن «العرب» شيء و «الاسلام» شيء آخر في

المرجعية التراثية، وإذا كان هناك من اتصال بينهما فهو اتصال ينتمي إلى الماضي. إن البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية، بجعلها «العرب» مفهوماً ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه إلى حاضر الاسلام، في أي عصر من عصوره، تقدم الأمور بصورة توحي بأن مفهوم «المسلمين» قد حلّ محل مفهوم «العرب»: قد تجاوزه واحتواه ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضوراً أبدياً. ذلك أن «العرب» باعتناقهم الاسلام يكونون قد عادوا إلى أصلهم، إلى جدهم ابراهيم الذين سمّاهم مسلمين.

بهذا الشكل يفكر كل من يتخذ التراث العربي الاسلامي مرجعية معرفية وحيدة. نعم إن الأمر يتعلق في الواقع بمفهوم ايديولوجي. هذا صحيح، ولكن بالنسبة فقط إلى من ينظر إلى الأمور نظرة نقدية. أما بالنسبة إلى من يأخذ كلام الأقدمين كما يقدمونه، أي بوصفه معطيات معرفية ليس غير، فإن الايديولوجيا بالنسبة إليه تقع خارج المرجعية التراثية وليس داخلها.

مفهوما «العرب» و «العروبة»، كما يُستعملان اليوم في الخطاب العربي الحديث والمعاصرة لا يجدان إطارهما المرجعي في الحقل المعرفي الذي يقدمه التراث والذي يشكل «الاسلام» فيه الحقيقة الوحيدة التي لا تقبل الدخول في علاقة مثنوية مع أي طرف آخر. فمن أين يستقي هذان المفهومان دلالتهما المعاصرة، إذن؟

ثالثاً: العرب والعروبة في المرجعية النهضوية

... وإذن فالتقابل بين «العروبة» و «الاسلام»... لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح هو أن نختار العروبة أو نختار الاسلام، بل كان الاختيار المطروح هو: أي «الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الاسلام؟ فالثنائية إذن لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى **الأداة** التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها.

من المشاكل الفكرية التي نعاني منها، نحن العرب، اليوم تعدد المرجعيات في ثقافتنا «المعاصرة». وسنكون مخطئين إذا نحن اكتفينا بالتمييز بين مرجعيتين فقط في هذه الثقافة: مرجعية تراثية، عربية اسلامية، ومرجعية عصرية أوروبية الأصل والهوية. ذلك لأنه بالإضافة إلى أن هاتين المرجعيتين تقومان كلتاهما على التعدد (مرجعية الفكر الشيعي تختلف عن مرجعية الفكر السنّي، مثلما أن مرجعية الفكر الفرنسي مثلاً تختلف عن مرجعية الفكر الانكلوسكسوني...)، فإن هناك مرجعية ثالثة، هي مزيج بين المرجعيتين، التراثية والأوروبية، وهي المرجعية التي أصبح يشكّلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة.

وإذن فنكون معرضين للخطأ ولسوء التفاهم إذا نحن اقتصرنا، عند تحديد مفهوم من المفاهيم المركزية في فكرنا المعاصر، على الرجوع إلى مرجعية واحدة من هذه المرجعيات، بل لا بد من استحضار الكيفية التي يتحدد بها داخل كل مرجعية وبالعلاقة مع تحديداتها، أعني مقولاتها ورؤيتها الخاصة. ذلك لأنه قد يحدث أن يكون مفهوم معين فقيراً جداً وثانوياً جداً في إحدى مرجعيات فكرنا «المعاصر» بينما هو مشبَع وغني، ورئيسي وأساسي، في مرجعية أخرى داخل نفس الفكر: فكرنا «المعاصر».

ومفهوما «العرب» و«العروبة» من هذه المفاهيم التي يختلف مضمونها تماماً بالانتقال بها من مرجعية إلى أخرى، وداخل نفس الفكر. وهكذا فإذا كنا قد لاحظنا في الحلقة السابقة أن هذين المفهومين هامشيان وفقيران في المرجعية التراثية «الخالصة» التي تقوم على مبدأ «الإسلام يَجُبُّ ما قبله»، يمحوه محواً أو يقوم مقامه، فإن المفهومين كليهما - العرب والعروبة - غنيان إلى حد الاشباع المفرط في مرجعية أخرى تزاحم الأولى داخل فكرنا «المعاصر»، هي المرجعية التي أصبح يشكلها الفكر النهضوي العربي الحديث، الذي شهد بداية عصر «تدوين» جديد.

هنا في هذه المرجعية ينزع المفهومان لباسهما التراثي ليرتديا لباساً آخر جديداً. والمعنى التراثي للمفهومين مُستبعد تماماً. «العرب» في المرجعية النهضوية مفهوم جديد لا يتحدّد لا بالانتساب إلى قحطان أو إلى عدنان، ولا بالتصنيف إلى «عرب» و«أعراب»، ولا إلى «عرب بائدة» وأخرى «عاربة» وثالثة «مستعربة»، ولا بالسكنى في الجزيرة العربية. . . وبعبارة أخرى أن مفهومي «العرب» و«العروبة» في المرجعية النهضوية لا يتحددان من خلال الأصول اللغوية ولا العرقية ولا من خلال اجتهاد النسابين والمؤرخين. . . الخ، وإنما يتحددان أولاً وقبل كل شيء من خلال نوع معين من العلاقة مع أحد الأطراف التي كانت تقع في موقع «الآخر». . . انهما يستمدان كل مقوماتهما من «حاضر» عصر النهضة الذي كان يطبعه الوعي بالذات. والوعي بالذات، كما هو معروف، إنما يكون، أو على الأقل يتبلور ويتعمق، من خلال الدخول في علاقة اختلاف وتغاير ونزاع مع «آخر» معين. فمن هو إذن هذا الآخر الذي تحدد من خلال العلاقة معه مفهوم «العرب» و«العروبة» في فكرنا الحديث والمعاصر؟ إنه الأتراك أولاً ثم الأوروبيون ثانياً. وإذا شئنا الدقة قلنا: إنه الأتراك وأوروبا معاً في المشرق العربي، و«النصارى»، بمعنى الأوروبيين، وحدهم، في المغرب العربي.

قد لا نستطيع أن نحدد بالضبط التاريخ الذي انبعث فيه مفهوم «العرب» ومن بعده أو بمعيته مفهوم «العروبة» في الخطاب السياسي والايديولوجي العربي الحديث، ولكننا نستطيع أن نؤكد أن الدلالة التي أُعطيت لهما، أول مرة في ذلك الخطاب ترتبط

بـ «النهضة»، وبالتالي فهي دلالة نهضوية. ويمكن للمرء أن يرصد في الأدبيات العربية النهضوية المبكرة عبارات مثل «أيها العرب انهضوا» أو مثل «العروبة تناديكم»... الخ. ومع ذلك فقد لا نخطىء كثيراً في التقدير إذا نحن قلنا إن المضمون الحديث والمعاصر لكلمتي «عرب» و«عروبة»، المرتبط بالنهضة، لم يبدأ في الذيوع والانتشار إلا بعد منتصف القرن الماضي، وقد ظهر ذلك أولاً في لبنان وسوريا وفلسطين. والأهم من هذا كله أن نلاحظ أن هذين المفهومين إنما كانا يستمدان معناهما من رد الفعل ضد «الآخر» الذي كان يهدّد الوجود العربي ككيان متميز داخل الامبراطورية العثمانية، وكان هذا «الآخر» هم الأتراك الذين كانوا يطمحون إلى دمج القوميات الأخرى المتعايشة داخل امبراطوريتهم، دمجها في القومية التركية الطورانية، مما عرف باسم سياسة «التتريك».

ولعل ما يجدر التأكيد عليه هنا أن انبعاث كلمتي «عرب» و«عروبة» كمفهومين نهضويين قوميين لم يكن موجهاً في المرحلة الأولى ضد الأتراك بوصفهم يحكمون العرب باسم الخلافة الاسلامية بل بوصفهم جماعة حاكمة انبعث في صفوفها وعي قومي (جماعة تركيا الفتاة) يقوم على فصل العنصر التركي وتفضيله على العناصر الأخرى داخل الامبراطورية العثمانية والطموح إلى تسويده عليها وجعله يحتويها احتواء. وهكذا فكردّ فعل ضد الوعي القومي التركي، الذي كان يهدّد بطموحاته الاستعلائية القوميات الأخرى داخل الخلافة العثمانية، تبلور الوعي القومي لدى العرب الذين كانوا يشكلون «الأقلية» الكبرى، «الأقلية» التي كان عدد أفرادها يفوق عدد الأتراك أنفسهم. وإذا كانت بعض الجماعات العربية المسيحية قد ذهبت بردّ الفعل ذاك، منذ البداية، إلى حد المطالبة بالاستقلال عن الترك، فإن الأغلبية العربية، مسلمين ومسيحيين، قد اقتصر ردّ فعلها، في أول الأمر، على المطالبة بالمساواة مع الأتراك أو بنوع من الحكم الذاتي للولايات العربية داخل الامبراطورية العثمانية نفسها. وهكذا ففي البداية، بداية تبلور المضمون القومي الحديث لمفهومي «العرب» و«العروبة» لم يكن هناك تقابل ولا تعارض بينهما وبين «الاسلام»، لا على صعيد الخطاب، ولا على صعيد الوجدان. وبعبارة أخرى **كان مفهوم «العروبة» يتحدّد، ليس بالعلاقة مع «الاسلام»، لا كدين ولا كحضارة، بل بالعلاقة مع «الآخر» التركي الحاكم المتحكم.**

غير أن الحكم العثماني كما تجسّد في سياسة «التتريك» لم يكن «الآخر» الوحيد الذي كان يتهدّد العرب آنذاك، بل لقد كان هناك التوسع الاستعماري الأوروبي الذي كان يستهدف الامبراطورية العثمانية ككل، هذه الامبراطورية التي كانت تستظل بظل الخلافة الاسلامية. وبما أن أوروبا الاستعمارية هذه كانت في نفس الوقت أوروبا «المسيحية»، الشيء الذي يعني بالنسبة إلى المسلمين أنها «صليبية» (تجر معها حروبها

الصليبية ضد المراكز الاسلامية في فلسطين خاصة) فلقد كان طبيعياً أن يكون رد الفعل ضدها من مسلمي المنطقة العربية، وهم الأغلبية العظمى، مفعماً هذه المرة بمضمون اسلامي. والنتيجة أن أخذ شعار «الاسلام» وشعار «العروبة» يتزاحمان ويتنافسان، لا كشعارين متعارضين يدخلان مع بعضهما في علاقة تضادّ وصراع، بل كتعبيرين عن نوعين من رد الفعل كل منهما موجّه ضد «آخر» معيّن: «العروبة» ضد التتريك، و «الاسلام» ضد الأطماع الاستعمارية لأوروبا «الصليبية».

وبما أن الموقف كان سياسياً في شكله ومضمونه، سواء تعلّق الأمر بمواجهة «الآخر» العثماني، أو «الآخر» الأوروبي، فلقد كان طبيعياً أن يختلف العرب، سياسياً، في الأولويات والتكتيكات. وبالفعل كان منهم من رأى أن «الآخر» الذي يجب تركيز الجهود لمقاومته هو الغرب الاستعماري، حتى ولو تطلّب ذلك مهادنة «الآخر» العثماني أو التحالف معه. وكان هناك بالمقابل من ارتأى أن «الآخر» العثماني أكثر خطورة لأنه يمسّ الوجود العربي في الصميم بسياسة «التتريك»، أما الأوروبيون فهم أجانب وسيرحلون يوماً وبالتالي يمكن مهادنتهم وإن اقتضى الحال الاستعانة بهم، أو على الأقل تبني قيمهم الليبرالية، لمقاومة «الآخر» العثماني «المتخلّف» و «المتعصب». والغالب أن المسيحيين العرب كانوا ميالين إلى هذا الرأي الأخير، ولكن دون أن يعني هذا أن المسلمين العرب كانوا جميعاً مع الاختيار الأول.

وإذن فالتقابل بين «العروبة» و «الاسلام» الذي أخذ يتبلور من خلال هذين الموقفين لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح أن نختار العروبة أو أن نختار الاسلام، بل كان: أي «الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الاسلام؟ **فالثنائية إذاً لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها.**

ولم تكن هذه الثنائية، على مستوى الأداة، قائمة وممتدّة في الوطن العربي ككل بل كانت كذلك في سوريا ولبنان والجزيرة بصورة خاصة... أما في أقطار المغرب العربي، فلم تكن هناك أية ثنائية من هذا النوع لأن «الآخر» الذي كان يتهدّد أهله كان واحداً وليس متعدداً، كان: الاستعمار الفرنسي وحده، أي «الآخر» الأوروبي، ليس غير. وبما أن السياسة الاستعمارية الفرنسية قد استهدفت، من جملة ما استهدفته تنصير «الأهالي»، أو قِسْماً منهم على الأقل، وهم «البربر» الذين كانت تريد فصلهم عن «العرب» فلقد جاء رد الفعل الوطني مزدوجاً: اسلامياً، ضد التنصير والتبشير، وعربياً ضد السياسة البربرية. وإذا أضفنا إلى هذا خلو المغرب العربي من التعددية على صعيد الدين، فجميع السكان مسلمون سنّيون مالكيون، **أدركنا كيف أصبحت**

«العروبة» و «الاسلام» في المغرب العربي يحيلان إلى شيء واحد هو الهوية الوطنية.

إن «حالة» المغرب العربي، هذه، تقوم شاهداً على أن ثنائية «العروبة والاسلام» التي عرفها الفكر النهضوي العربي الحديث كانت حالة خاصة وظرفية، كانت ثنائية مرتبطة بمثنوية «الآخر» بالنسبة إلى المشرق العربي، ولم تكن نابعة لا من تمزّق على صعيد الهوية القومية، ولا من اختلاف جذري وصميمي في الرؤية المستقبلية. إنها كانت تعبيراً عن تباين وجهات النظر فعلاً، في بعض بلدان المشرق، ولكن فقط على مستوى التكتيك، وليس على مستوى الاستراتيجية والمبدأ.

رابعاً: «الإسلام» في المرجعيتين: التراثية والنهضوية

إنه لا معنى لأن يوضع سكان المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط أمام الاختيار بين العروبة أو الاسلام. إنهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية ومنهم مسيحيون وأتباع ديانات أخرى وهم أقلية... تماماً مثلما أنه لا معنى لوضع سكان ايران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا ايرانيين أو باكستانيين.

إذا كان المضمون الذي يحمله مفهوما «العرب» و «العروبة» يختلف باختلاف المرجعية المعتمدة: إذ هما في المرجعية التراثية شيء وفي المرجعية النهضوية شيء آخر، فكذلك «الاسلام». وإذن فلا بد لاستكمال التعرّف على طبيعة التقابل الذي يقام بين «العروبة» و «الاسلام» من الرجوع مرة أخرى إلى المرجعيتين معاً لمساءلتهما عن الكيفية التي يتحدّد بها مفهوم «الاسلام» داخل كل منهما.

لنسائل المرجعية التراثية أولاً.

الاسلام في اللغة العربية ـ وهي عنصر أساسي في المرجعية التراثية ـ معناه الانقياد. وعندما بدأت الدعوة المحمدية، انصرف معنى الكلمة إلى: الانقياد لله وحده. وفي القرآن آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن...﴾[1] وقوله ﴿... قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لِنُسلم لرب العالمين﴾[2]. ومع انتشار الدعوة وانطلاق الفتوحات لقتال الكفار والمشركين وكل

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٧١.

الممتنعين عن الانقياد لله وحده ممن ليس لهم كتاب سماوي أو بقايا كتاب: مع انتشار الدعوة وانتصارها، أصبح الاسلام يعني «اظهار الخضوع واظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي ﷺ، وبذلك يحقن الدم». لقد وضع الكفار والمشركين آنذاك أمام اختيارين: إما اعلان الاسلام، وإما التعرض للقتل. لقد أمر القرآن المسلمين بمقاتلة الكفار، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار...﴾[3] وقال: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر...﴾[4]، وبذلك أصبح دمهم مباحاً لا يحقن إلا بـ «إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول محمد ﷺ. وواضح أن استعمال كلمة «اظهار» في العبارة السالفة يحمل معنى خاصاً. فالإسلام اسلام بالمظهر الخارجي، بمعنى أن الحكم على الشخص بأنه مسلم أو غير مسلم يكون بناء على ما يُظهره وليس بناء على ما يضمره. ومن هنا التمييز بين «الاسلام» و«الايمان» باعتبار أن «الايمان» اعتقاد وتصديق بالقلب لما جاء به محمد ﷺ. ويُقرُّ القرآن هذا التمييز كما هو واضح من الآية الشهيرة التالية: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم...﴾[5].

تكاد تكون المعطيات السابقة هي كل ما به يتحدّد مفهوم «الاسلام» داخل مرجعيته الخاصة: اللغة والقرآن. وكل ما يمكن استخلاصه من هذه المعطيات شيئان: أحدهما أن الاسلام مسألة تخص الفرد، أعني سلوكه الشخصي الظاهر، ثانيهما أن الطرف الوحيد الذي كان الاسلام يدخل معه في علاقة تقابل من نوع تقابل الأضداد هو الكفر أو الشرك بالله. أما العلاقة التي كان الاسلام يقيمها بينه وبين الديانات السماوية الأخرى، كاليهودية والمسيحية، فهي علاقة تقوم على المغايرة وليس على الضدية. أما «العرب» و«العروبة» فلم يتعامل معهما الخطاب الاسلامي التراثي على أساس أنهما طرف، تماماً مثلما لم يتعامل مع أي عرق أو أية قومية أخرى على أنه طرف يدخل معه في علاقة تقابل من نوع ما.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن الاسلام لم يطرح نفسه، داخل مرجعيته الخاصة، كنظام خاص للحياة الاجتماعية يتميز، بالمقابلة والمقارنة، عن أي نظام آخر. لم يكن هذا النوع من التحديد لمعنى «الاسلام» مطروحاً، لا زمن النبي، ولا زمن الفتوحات، لسبب بسيط وطبيعي، هو أنه لم يكن هناك نموذج ينافس الاسلام في عقر داره. إن كل ما كان يجري في المجتمع الاسلامي

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٢٣.
(٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.
(٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

الجديد كان هو «الاسلام»، أو على الأقل يجري باسمه: فما فعله الخلفاء الأربعة الراشدون كان هو الاسلام على الرغم من اختلاف مواقفهم ووجهات نظرهم، وكذلك ما فعله الصحابة في عهدهم أو بعدهم. وباسم الاسلام حكم معاوية، وباسم الاسلام قامت الدولة الأموية بالفتوحات الكبرى. وباسم الاسلام تقاتلت الفرق والأحزاب وأسقطت دول، وباسمه أيضاً قامت ثلاث خلافات في آن واحد: العباسية في بغداد والأموية في الأندلس والفاطمية في مصر. وبعبارة أهم كانت الحياة داخل المجتمع الاسلامي، وبالتعبير القديم: داخل دار الاسلام، تعتبر كلها «إسلام» ما عدا ما هو منصوص عليه من المحرمات أو ما اعتبره فقهاء عصر من العصور بدعة مذمومة.

وإذن فـ «الإسلام» كما يتحدّد داخل مرجعيته الخاصة لا يحتمل ولا يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية مع طرف آخر غير الأطراف التي هي أديان. ولما كان التقابل الذي يقيمه الاسلام بينه وبين أي طرف آخر هو تقابل يقع على مستوى الدين فقط، فإن أي طرف آخر يوضع في علاقة تقابل معه سيعتبره من يفكر من داخل المرجعية الاسلامية الخالصة بمثابة دين مغاير للاسلام أو بمثابة نفي والغاء له. وهكذا فكل طرف نضعه في علاقة ثنائية مع الاسلام سيؤدي حتماً إلى طرح الاختيار بين دين اسمه الاسلام وبين شيء آخر يحمل هذا الاسم أو ذاك، ولكنه في جميع الأحوال سيحمل معنى «الدين» أو «الكفر». وإذن فعبارة «العروبة والاسلام» توازن بالنسبة إلى من يفكر بمعطيات المرجعية التراثية وحدها، عبارة «الاسلام والمسيحية» أو عبارة «الاسلام واليهودية»... الخ. وهكذا فمن منظور المرجعية التراثية لا معنى لوضع «العروبة» في علاقة زوجية ثنائية مع «الاسلام»، لأن مثل هذه العلاقة ستعني شيئاً واحداً، هو طرح بديل للاسلام أو على الأقل ادخال شريك منافس له.

وواضح أن الذين يستعملون الزوج عروبة/ اسلام في خطابهم، ممن يصدرون عن المرجعية النهضوية، لا يقصدون هذا المعنى الذي يفهمه صاحب المرجعية التراثية من الزوج المذكور، وهم يؤكدون ذلك تأكيداً، ولكن بدل أن يحددوا بالضبط ما يعنونه بـ «العروبة» من جهة وبـ «الاسلام» من جهة أخرى تجدهم ينصرفون إلى «البرهنة» على أنه لا تعارض بين «الاسلام والعروبة»، وكأن المشكلة في الأصل هي وجود تعارض بينهما.

والواقع أننا إذا نحن ساءلنا المرجعية النهضوية عن المعنى أو المعاني التي تعطى لكلمة «اسلام» داخلها، وجدنا أنفسنا أمام ثلاثة استعمالات للكلمة: هناك الاسلام النموذج والمثال، وهو الصورة التي يكوّنها المسلمون لأنفسهم عما يجب أن يكونوا عليه في عقيدتهم وسلوكهم وحياتهم العامة، الصورة التي تشكّل في وجدانهم «المدينة

الفاضلة» الاسلامية التي يرون أنها لم تتحقق كاملة إلا في فترة النبوة وبدرجة أقل في فترة الخلفاء الراشدين، حتى أواخر أيام عثمان. وتلك هي الصورة التي يقدمها السلفيون، في مختلف العصور كبديل عن الواقع «الحاضر». وهناك في مقابل هذه الصورة المثالية الوجدانية هذا الواقع نفسه، أعني الاسلام التاريخي، الاسلام كما مارسه المسلمون عقيدة وسلوكاً فرادى وجماعة طوال الأربعة عشر قرناً الماضية الذي يُنظر إليه على أنه كان دائماً دون ما ينبغي أن يكون. وهناك ثالثاً الاسلام بالمعنى الاستشراقي للكلمة، المعنى الذي يقصد به الحضارة التي قامت في أعقاب ظهور الاسلام وبكيفية خاصة بعد الفتوحات، الحضارة التي كانت لها مراكز رئيسية في الشام والعراق وايران ومصر والمغرب والأندلس. ومن دون شك فإن الذين يستعملون الزوج «الاسلام والعروبة» في خطابهم لا يقصدون أي واحد من هذه المعاني الثلاثة التي تحيل إليها المرجعية النهضوية. فلا الاسلام النموذج والمثال يصلح لأن يوضع في علاقة تقابل مع العروبة سواء بهدف ابراز التعارض أو التأكيد على التكامل، ولا الاسلام التاريخي يصلح لأن يوضع نفس الموضع، لأن مفهوم «العروبة» لا يتحدد بالدخول في علاقة مع الدين، سواء الاسلام أو غيره. يبقى أخيراً الاسلام، بمعنى الحضارة الاسلامية، وهي بالتعريف حضارة المسلمين جميعاً عرباً كانوا أو غير عرب، في الأقطار العربية أو في غيرها من الأقطار التي أهلها مسلمون، وبالتالي فلا معنى لوضع الاسلام بهذا المفهوم في علاقة ثنائية مع «العروبة».

وإذن فلا الإسلام كما يتحدد في المرجعية التراثية ولا الاسلام كما يصنَّف في المرجعية النهضوية يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية تقابلية مع العروبة. فأي «اسلام» إذن هذا الذي يُقحم كطرف في ثنائية «العروبة والاسلام» الرائجة كثيراً في خطابنا المعاصر؟

الواقع أنه ليس هناك أي مفهوم لـ «الاسلام» يمكن وضعه في علاقة ثنائية، تعارضة أو تكاملية مع مفهوم «العروبة»، وليس هناك مفهوم لـ «العروبة» يمكن وضعه في نفس العلاقة مع «الاسلام». وإنما هناك وراء هذه الثنائية قضية سياسية كان لها معنى في وقت من الأوقات، ثم عندما ذابت في خضم الأحداث، كما تذوب جميع القضايا السياسية، تحوّلت إلى قضية ايديولوجية مزيفة لتغطي على قضايا حقيقية تفضّل السياسة السكوت عنها. أما القضية السياسية الأصل التي كانت وراء هذه الثنائية فهي معروفة، وهي مرتبطة بالظروف التي شرحناها سابقاً والمتعلقة بردّ فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، وما آل إليه الأمر في المشرق من طرح الاختيار بين فكرة الجامعة الاسلامية، وفكرة «الدولة العربية»، التي تمتد لا من الخليج إلى المحيط، بل تضم فقط «الولايات العربية» التي كانت تحت الحكم العثماني المباشر،

سوريا ولبنان وفلسطين. . . الخ. وعندما انهزمت تركيا في الحرب العالمية الأولى واقتسمت الدول الأوروبية المنتصرة ولاياتها العربية، وألغت الدولة التركية الجديدة بقيادة أتاتورك نظام الخلافة. . . عندئذ ذابت المقتضيات السياسية التي أفرزت وأظهرت مفهوم «العروبة» ومفهوم «الاسلام» كطرفين، بل كسلاحين لمقاومة أحد الطرفين اللذين كانا يشكلان الآخر بالنسبة إلى العرب، كما سبق أن أوضحنا في حلقة سابقة. نعم لقد طرحت في أعقاب الغاء نظام الخلافة من طرف الدولة التركية الجديدة مسألة ما إذا كان نظام الخلافة ذاك جزءاً من الاسلام، أم أن الاسلام لا ينصّ على نظام في الحكم معيّن. وهذه مسألة أخرى، مسألة «الدين والدولة» في الاسلام.

* * *

وبعد فإن التحليل التاريخي لظهور وتطور ثنائية «العروبة والاسلام» في خطابنا العربي الحديث، مثله مثل التحليل المعرفي لمضامينها فيه، يُظهر بصورة جلية إلى أي مدى هو مزيف ذلك التقابل الذي يقام بين «العروبة» و«الاسلام»، سواء بقصد ابراز التعارض أو تأكيد التكامل بينهما. **إن العروبة، سواء بالمعنى الذي تعطيه لها المرجعية التراثية أو الذي تُلبسه لها المرجعية النهضوية شيء، والاسلام بمختلف المضامين التي تعطى له شيء آخر**. وإذن فلا معنى لأن يوضع سكان المنطقة التي تمتد من المحيط إلى الخليج أمام الاختيار بين أن يكونوا عرباً أو يكونوا مسلمين. إنهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية ومنهم مسيحيون وأتباع ديانات أخرى وهم أقلية، إنه لا معنى لذلك مثلما إنه لا معنى لوضع سكان ايران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا ايرانيين أو باكستانيين، كما أنه لا معنى لأن يوضع الانكليز مثلاً أمام الاختيار بين انكليزيتهم وبين المسيحية. . . الانتماء إلى وطن وإلى قومية شيء واعتناق دين من الأديان شيء آخر. وثنائية «العروبة» والاسلام» لا معنى لها لا في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضوية، إنها ثنائية قائمة كلها على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم. وكل دورها أنها تغطي مشاكل حقيقية واقعية ملموسة لها أسماؤها الخاصة وفي مقدمتها مسألة العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع العربي - الاسلامي، العلاقة التي ستكون موضوع الفصل الثالث.

خامساً: وجهة نظر جديرة بالاعتبار...

... وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلِّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و«الاسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الانصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً... إنها وجهة نظر قابلة لأن تشكّل نوعاً من الجسر بينهم: جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك.

انعقدت في بغداد بين ٢٣ و٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ ندوة حول فكر أ. ميشيل عفلق بمناسبة مرور سنة على وفاته. وقد ساهمت في هذه الندوة بدراسة حول تصوره للعلاقة بين العروبة والاسلام من مختلف جوانبها. ولما كان المجال لا يتسع لاستعادة جميع تلك الجوانب، فإنه سيكون من المفيد مع ذلك الاشارة إلى أهم ما يميّز تصوره لهذه المسألة التي تحظى في الوقت الراهن باهتمام بالغ، مسألة العلاقة بين العروبة والاسلام.

ينطلق أ. ميشيل عفلق في تصوره للعلاقة بين العروبة والاسلام كما يمكن اعادة بنائه دون تصرّف أو تغيير، ينطلق من منطلقين مترابطين متكاملين:

أولهما موقفه الايجابي من الدين عموماً: فهو يرى أن «الدين كما يظهر لنا من استعراض تاريخ البشر منذ أقدم العصور إلى اليوم هو شيء أساسي في حياة البشر... وهو موضوع جدي، ولا يمكن أن نحلّه بكلمة أو بحكم سطحي عابر... هو تعبير صادق عن انسانية الانسان وأنه يمكن أن يتطور ويتبدل في أشكاله، وأن يتقدم أو يتأخر، ولكنه لا يمكن أن يزول». ولذلك يؤكد عفلق أن «الدين في صميم القضية العربية والمواطن العربي الذي نعمل لتكوينه».

ثانيهما موقفه من الاسلام على الخصوص، وهو موقف تحدد في شبابه يوم كان يعتنق المسيحية ديناً (اعتنق الاسلام في ما بعد، ولم تُشهر ذلك وسائل الاعلام). فهو يرى «إن حركة الاسلام المتمثلة في حياة الرسول الكريم ليست بالنسبة إلى العرب حادثاً تاريخياً فحسب، تفسر بالزمان والمكان وبالأسباب والنتائج، بل إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياة العرب المطلقة، أي أنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصيل، فيصح لذلك اعتبارها ممكنة التجدّد دوماً في روحها، لا في شكلها وحروفها...» والتجربة الحضارية التي عاشها العرب بالاسلام «ليست حادثاً تاريخياً يذكر للعبرة والفخر بل هي استعداد دائم في الأمة العربية، إذا فهم الاسلام على حقيقته، لكي تهبّ في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح والمظهر على الجوهر». ثم يضيف قائلاً: «حتى الآن

كان ينظر إلى حياة الرسول من الخارج، كصورة رائعة وُجدت لنعجب بها ونقدسها، فعلينا أن نبدأ بالنظر إليها من الداخل لنحياها... كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي ولو بنسبة الحصاة إلى الجبل والقطرة إلى البحر... في وقت مضى تلخصت في رجل واحد حياة أمة كلها، واليوم يجب أن تصبح كل حياة هذه الأمة، في نهضتها الجديدة، تفصيلاً لحياة رجلها العظيم... كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمداً» (كتب هذا عام ١٩٤٣).

وقد أكد عفلق هذا المعنى نفسه في السنوات الأخيرة من حياته فكتب يقول: «بدافع الحب للأمة العربية «أحببنا الاسلام منذ السن اليافعة، وبعد أن اقتربنا أكثر من فهم الاسلام أضحى حبنا لأمتنا يتلخص في حبنا للاسلام وفي كون الأمة العربية هي أمة الاسلام» ثم يؤكد: «إن ثمة حقيقة كبرى لا يتجاهلها إلا المكابرون وذوو الأغراض وهي أن علاقة الأمة العربية بالإسلام علاقة خاصة حيوية ومصيرية لها وللإسلام، فلا يمكن أن يفهم الاسلام شعب مثلما يفهم الشعب العربي، ولا يمكن أن يشعر أحد نحو الاسلام بمثل الرابطة والمسؤولية اللتين يشعر بها العرب نحوه» (كتب هذا عام ١٩٨٦).

من هذين المنطلقين، موقفه الايجابي من الدين عموماً ومن الاسلام خصوصاً، يبني ميشيل عفلق تصوره للعلاقة بين القومية العربية والاسلام. فالقومية العربية عنده لا تعادي الدين، بل ولا تتجاهل الاسلام: العروبة في نظره هى بدون الاسلام مفهوم سلبي، إذ بدون الاسلام تبقى القومية العربية قالباً أجوف فارغاً. **ذلك لأن العروبة في تصوره وعاء يملؤه التراث القومي الذي يشكّل فيه البعث المحمدي المرجعية والمنطلق**. وهذا ما يميز في نظره القومية لدى العرب عن القومية لدى الأوروبيين: ذلك أن الدين «دخل على أوروبا من الخارج (جاءتها المسيحية من الشرق)، فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها، وهو خلاصة العقيدة الأخروية والأخلاق، ولم ينزل بلغتها القومية ولا أفصح عن حاجات بيئتهم ولا امتزج بتاريخهم. أما بالنسبة إلى القومية العربية، فالأمر يختلف. ذلك أن «الاسلام» بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة أخروية وحسب ولا هو أخلاق مجردة، بل أجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة وأقوى تعبير عن وحدتهم الشخصية التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، والنفس بالقدر. وهو فوق ذلك كله أروع صورة للغتهم وآدابهم وأضخم قطعة من تاريخهم القومي...» (١٩٤٣).

القومية العربية بالنسبة إلى عفلق ليست مجرد انتماء في الحاضر وللحاضر، بل هي ارتباط صميمي بالماضي القومي كذلك. والماضي القومي للعرب صنعه الاسلام، **فإذا تخلّى العرب عن ماضيهم الاسلامي فبماذا سيرتبط وعيهم القومي**: هل بالثقافة

الغربية والتراث الأوروبي؟ إنه التغريب بذاته الذي يعتبره أ. عفلق كأخطر ما يهدد العرب والقومية العربية فضلاً عن الاسلام. إنه يرفض «العلمانية» في مفهومها الاستلابي، السلبي، الذي روَّج له الاستعمار في الأقطار العربية، كما يقول، بهدف عزل الأمة عن تراثها وتاريخها. فالمستعمرون ومن أخذ عنهم إذ يطرحون شعار «العلمانية» إنما «يريدون من ورائه ليس لقاء الجميع على صعيد الوطنية، كما كان الادعاء، بل نسيان الأمة لتراثها، يقابل هذا النسيان ترويج، وتعميم للثقافة الغربية والحضارة الغربية، أي أنه كان هناك عملية احتيال» (١٩٧٦).

أما «العلمانية» التي يقبلها ميشيل عفلق فهي العلمانية الدستورية التي تُسوّي في الوظائف بين جميع المواطنين دون أن تمس الدين بشيء، بل إنها تحرره من الاستغلال السياسي. ذلك لأنه «ما دام الدين منبعاً فياضاً للروح فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي من شروط بعث الأمة» (١٩٥٣). فالأمة العربية قامت أول ما قامت بالاسلام ولا يمكن اعادة بعثها، في نظر فيلسوف «البعث»، بدون ربط القومية بالدين والدين بالقومية باعتبار أن الدين روح الأمة العربية وعنصر وحدتها.

من أجل ذلك نرى عفلق يشجب بقوة الطائفية الدينية وينبّه إلى أخطارها مؤكداً أن «قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء، وكل تشريح لجسمها وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل، فعلاقة الاسلام بالعروبة ليست إذن كعلاقة أي دين بأية قومية»، ثم يضيف قائلاً: «وسوف يعلم المسيحيون العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل أن الاسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصون على الاسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم» (١٩٤٣).

وبعد، فالمجال لا يتسع لأكثر مما ذكرنا... وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلِّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و «الاسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الإنصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً. إن وجهة نظر ميشيل عفلق قابلة لأن تشكّل نوعاً من الجسر بينهم: جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك.

الفصل الثاني

مسألة تطبيق الشريعة



أولاً: الصحوة... والتجديد

... إن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد، يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد... أما أهل الكهف أو من هم في معناهم فلا تكفيهم «الصحوة» لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم أولاً حتى يستطيعوا أن يروا الحياة الجديدة على حقيقتها.

شاعت في السنوات الأخيرة على ساحة الخطاب العربي الاسلامي المعاصر عبارة «الصحوة الاسلامية». وعلى الرغم من ارتباط هذه العبارة بأحداث معينة على رأسها «الثورة الايرانية» وظهور بعض التيارات والتنظيمات التي تتبنى «الدعوة» إلى تطبيق «النظام الاسلامي» في مختلف مرافق الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن كلمة «الصحوة» تبقى مع ذلك، في نظرنا، غريبة عن القاموس الاسلامي، أو أنها على الأقل لا تتناسب لا مع ما هو كائن ولا مع ما ينبغي أن يكون.

ذلك لأن وصف ما حدث في ايران أو ما عرفته بلدان عربية أو اسلامية من حركات وتيارات تتبنى «الدعوة» إلى تطبيق «النظام الاسلامي»، بأنه «صحوة اسلامية» يوحي بأن الاسلام كان قبل ذلك «نائماً» أو غائباً، في حين أن الاسلام، سواء كعقيدة وشريعة، أو كمثلٍ أعلى للحياة لم «ينم» يوماً ولم يغب لا عن وجدان المسلمين ولا عن سلوك كثير منهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كلمة «صحوة» لا تفي، في نظرنا، بما هو مطلوب من المسلمين في هذه الظروف التي تتحداهم فيها الحياة المعاصرة بمختلف

مظاهرها وتعقيداتها. إن **«الصحوة» انفعال لا فعل**، والمسلمون محتاجون بل مطالبون بالفعل وليس بمجرد الانفعال، حتى ولو كان الانفعال تعبيراً عما يفعل في نفوسهم. ونحن لا نستبعد أن تكون كلمة «صحوة» مجرد ترجمة لما يقابلها في اللغات الأوروبية. فقد وصفت الصحافة الغربية التحركات التي عرفتها بلدان عربية واسلامية أخرى، باسم الاسلام، وصفت ذلك بما ترجمته: «صحوة الاسلام».

ومهما يكن، فنحن نعتقد أن كلمة «صحوة» سواء كانت من وضع بعض الكتّاب العرب المسلمين أو كانت ترجمة لكلمة من لغة أجنبية، ليست من القاموس الاسلامي في شيء. ونحن عندما نقول «القاموس الاسلامي» نقصد المفاهيم التي يزخر بها تراثنا العربي الاسلامي والتي تؤدي أحسن أداء ما يطلب من كلمة «الصحوة» أن تؤديه، وعلى رأس تلك المفاهيم الاسلامية الأصل مفهوم «التجديد».

ونحن عندما نفاضل هنا بين كلمتي **«صحوة» و«تجديد»**، ونفضّل استعمال الثانية على استعمال الأولى، لا نفعل ذلك لمجرد أن هذه أصيلة في تراثنا وفكرنا وأن تلك قد تكون منقولة من لغة أخرى، وبالتالي قد تنتمي إلى تراث آخر، بل نفعل ذلك لأن البعد الذي تحيل إليه الكلمتان ليس واحداً: الصحوة تحيل إلى بعد سطحي وظرفي. وفي الغالب، فالذين استعملوا عبارة «الصحوة الاسلامية» من الأجانب قصدوا بها وصف ظاهرة ظرفية. وإذا أخذت هذه الظاهرة في ظرفيتها بقيت تتحرك على سطح التاريخ وليس في أعماقه. أما «التجديد» فهو بالعكس من ذلك يحيل إلى عمل بعيد الأغوار ينزل بكل ثقله على المستقبل، ولذلك فهو يقع في أعماق التاريخ، في صلبه، يواكب صيرورته ويوجهها ويطمح في التحكم فيها.

والحق أن ما يحتاج إليه المسلمون اليوم هو **«التجديد»** وليس مجرد «الصحوة». **إن التحديات التي تواجه العالم العربي والعالم الاسلامي تتطلب ليس فقط رد الفعل بل الفعل. والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل. أما فعل اللسان** (الخطابة والوعظ والارشاد. . .)، **أما فعل اليد والعضلات** (مهما كانت صورته وقوته) **فهما لم يعودا يجديان اليوم، لأن العصر يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني: على الضبط والتنظيم وحساب الخطوات وحصر التوقعات وتقليص دائرة المصادفات والمفاجآت إلى أقصى حد**. . . وأمام هذا الواقع الجديد فإن مجرد «الصحوة» لا تجدي، حتى ولو كانت «صحوة فكرية». . . وإنما «التجديد» وحده يجدي.

و«التجديد» بالنسبة إلى الرؤية الاسلامية جزء من الحياة نفسها بدليل الحديث النبوي المشهور: «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها» (أو «أمر دينها»). وبما أن الاسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإن تجديد أمور الدين يعني في

ذات الوقت تجديد أمور الدنيا. وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر فإن مفهوم التجديد ومتطلباته لا بد أن يتغير حسب الظروف والأعصار.

وهكذا فإذا كان بعض الفقهاء القدامى قد فسروا «التجديد» على أنه «كسر للبدعة» والعودة بالمسلمين إلى سيرة السلف الصالح فينبغي ألا نقف نحن عند حدود هذا المعنى تقليداً لهم وتقيداً بالتعريف الذي أعطوه لـ «البدعة» والذي استمدوه من ظروف عصرهم ومعطيات واقعهم.

على أن «البدعة» في المصطلح الاسلامي ليست مذمومة دائماً ولا محرَّمة بإطلاق، فلقد ميّز القدماء أنفسهم في البدع، أي في المستجدات، بين ما هو حسن فيه فائدة للناس أو صلاح للسلوك وبين ما هو مذموم، لما فيه من ضرر يلحق الناس أو من انحراف عن السلوك المستقيم. غير أن كثيراً من فقهاء عصر الجمود والانحطاط قد غالوا مغالاة، لا يسمح بها الاسلام اطلاقاً، في تطبيق مفهوم «البدعة» بمعناها الذي يفيد الذم، على كثير من المستجدات التي لم تكن من البدع بهذا المعنى في شيء، بل إن كثيراً منها كان من التجديدات الضرورية. لقد كان هناك من فقهاء عصر الجمود والانحطاط من اعتبروا بناء المدارس «بدعة» بدعوة أن العلم إنما كان يتلقى، على عهد السلف الصالح، في المساجد، كما كان منهم من اعتبر بناء القناطر من «البدع» الضالة بدعوى أن الصحابة لم يعرف عنهم أنهم شيّدوها... الخ.

ويعجبني ردّ الامام الشاطبي، الفقيه الأندلسي المجتهد المتوفى سنة ٧٩٠ هجرية، يعجبني رده على هؤلاء لأنه كان رداً اسلامياً وعقلانياً تاريخانياً. لقد دعاهم إلى النظر إلى «الجديد» لا من زاوية أنه لم يكن في عصر الصحابة وأنهم لم يكونوا يأتونه بل من زاوية ما قد يكون فيه من المصلحة. يقول عن هؤلاء الفقهاء: «إن عدُّوا كل مُحْدَث العادات بدعة فليعدّوا جميع ما لم يكن فيهم (= الصحابة) من المأكول والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأول ـ زمان الصحابة ـ بدعة. وهذا تشنيع. فإن من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والأمم، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم، وهذا من المستنكرات جداً». من هنا يلحُّ الشاطبي على التمييز بين البدع في العبادات والأمور المتعبد بها، والبدع التي تتعلق بالأمور التي تجري مجرى العاديات أي التي تقتضيها الحياة الاجتماعية وتطورها. فكل ما لا يؤدي إلى ترك عبادة من العبادات التي نصّ عليها الاسلام ولا إلى احداث عبادة لم ينصّ عليها فليس بـ «بدعة» بالمعنى المذموم للكلمة.

من هنا يتضح ضيق التعريف القديم لـ «التجديد». فإذا نحن قصرناه على «كسر البدعة»، كما يقول بعض الفقهاء، ضيقنا نطاقه إلى درجة يصبح معها مقصوراً

على محاربة الانحراف في العبادات، إما بالزيادة وإما بـالترك. وهـذا إن كان يكفي في العصور السابقة فهو اليوم لا يكفي ولا يفي بالغرض من «التجديد» كما هـو مطلوب. نعم يمكن أن يُسمّى هذا «صحوة»، وفي هـذه الحالـة سينصرف معنى العبارة الـذائعة اليوم، عبارة «الصحوة الاسلامية»، إلى ما يُشاهد من إقبال على أداء الشعـائر الـدينية والتزام بعض مظاهر الخلقية الدينية. أما ما عدا ذلك من شؤون الدنيا فسيبقى ينتـظر «التجديد»... وما أكثر ما فينا ينتظر التجديد.

صحيح أن من مظاهر ما يسمّى اليوم بـ «الصحوة الاسـلامية» المـطالبة بتـطبيق «النظام الاسلامي» على الحياة بجميع مرافقها، وهذه كـانت ولا زالت وستبقى مطلبـاً ينادي به كل مسلـم. ذلك لأنـه ليس هناك «نـظام اسلامي» جـاهز محـدد ومعلوم يعم الحيـاة بجميع مـرافقها: فبـاستثناء مـا يتعلق بالعبـادات والأحوال الشخصيـة وبعض المعاملات التي تضبـطها النصـوص فليس هناك، في مجـال الاقتصاد والسيـاسة مثـلاً، سوى مبادىء عامة تقرر بصورة أو بأخرى الخلقية الاسلامية في هذه الميادين، وبالتالي فـ «النـظام الاسلامي» في هـذه المجالات مـتروك للاجتهـاد. وإذن فالصحـوة الحقيقية المطلوبة، بـل التجديـد الحقيقي المطلوب هـو ايجاد الحلول العمليـة لما يـطرحه علينـا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا، حلول تكون مشبعـة بالخلقيـة الاسلاميـة، نعم، ولكن أيضاً تكون قادرة على الدفع بنا في طريق التقدم، طريق مواكبة العصر والمساهمة في اغناء انجازاته.

وعندما ننظر إلى المسألـة من هذه الـزاوية فـإننا سنجـد أنَ الأمر ليس هيّنـاً وأنه يتطلب لا مجرد «صحوة»، بل ولا مجرد «بدعة حسنة» بل يتطلب تجـديداً جـذرياً، تجـديداً في الأعماق ومن الأعماق. ذلـك أن الحضارة المعـاصرة التي نعيشها، بـل نعيش فيها، شئنا أم أبينا، ليست من جنس الحضارة التي عرفها أسلافنـا، وليست امتداداً مبـاشراً لها، كما أنها ليست من صنعنا بل هي من صنع غيرنا، ونحن إنما تـابعون فيهـا ولها في مختلف الميـادين: في العلم والتقنية، والاقتصـاد والعادات، والفكـر والايديـولـوجيـا، وبالتالي فالتحديات التي تواجهنا ليست من النوع الـذي يصدق عليـه اسم «البدعـة» حتى نربط التجديـد بـ «كسر البدعـة» ولا هي من النوع الـذي تكفي فيه «الصحـوة» حتى نعتقد أننا قد أخذنا نشق الطريق فعلاً، بل هي تحـديات حضـارة جديـدة تمامـاً تتطلب مواجهتها فكراً جـديداً تمـاماً وأسـاليب جديـدة تمامـاً... وهذا أعـظم شأنـاً وأعمق غوراً من مجرد «الصحوة».

على أن الأمر كان سيكون هيناً بعض الشيء لو أننـا فقط أمام الهـوة التي تسبَّب فيها ما عانيناه من جمود وانحطاط قبـل يقظتنـا الحديثـة، بل إن الهـوة تزداد كـل يوم، بمسافات شاسعة بيننـا وبين مـا تنتجه الحضـارة المعاصرة من علم وتقنيـة حتى في عهد

«يقظتنا» هذه. وإذن فالمسألة ليست مسألة مجرد «الصحوة». ذلك لأن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد، يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد. . . أما أهل الكهف أو مَنْ هم في معناهم فلا تكفيهم «الصحوة» لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون أولاً وقبل كل شيء إلى تجديد عقولهم حتى يستطيعوا أن يروا بأبصارهم الحياة الجديدة على حقيقتها. ونحن وإن كنا لم نعانِ من تجربة «أهل الكهف» الذين كان ثامنهم كلبهم، مثلما عانت الشعوب المسماة بدائية مثلاً، **فلقد عانينا وما نزال نعاني من كهف أفلاطون**، الكهف الذي أرغم الذين ألقي بهم فيه على ادارة وجوههم نحو الجدار حتى لا يروا ضوء النهار وإنما يرون فقط الخيالات والظلال التي ترتسم على الجدار والتي يُسقطها عليه ضوء النهار.

ثانياً: السلفية أم التجربة التاريخية للأمة؟

> . . . فالتجربة التاريخية للأمة العربية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة لا يكفي فيها استلهام نموذج «السلف الصالح» وحده. فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله «يقع» في عقر دارنا. . .

أذكر أننا عندما كنا أطفالاً وشباناً، في الأربعينيات وبداية الخمسينيات من هذا القرن، كانت الملامح الرئيسية المكونة لصورة «السلفي» في أذهاننا هي: معاداة المستعمر، ومحاربة الشعوذة، واستنكار زيارة الأضرحة، وشجب كثير من العادات والتقاليد الاجتماعية «الشعبية» التي تدخل في ما يطلق عليه اليوم اسم «الفولكلور»، هذا فضلاً عن الورع والمواظبة على القيام بالشعائر الدينية. . . الخ، وبصورة مختصرة كان «السلفي» في الوسط الثقافي والاجتماعي الذي كنا نعيش فيه، حين بدأنا نفتح أعيننا على الحياة في الأربعينيات وإلى بداية الخمسينيات، **رجلاً مجدِّداً، مناهضاً للوضع القائم**: سواء الجانب الذي يمثله الحكم الأجنبي (الاستعمار) أو الجانب الذي يمثله الواقع الوطني المتخلف الموروث من فترة ما قبل الاستعمار.

ولم يكن هناك من لقب أشرف في عين حامله من لقب «السلفي» فلقد كان يفوق في اعتباره واعتبار الشعب لقب «الوطني»، **لأن الوطنية كانت جزءاً، مقوماً من مقومات السلفية**، في حين أن السلفية، على الأقل كسلوك ديني واجتماعي، لم تكن بالضرورة من مقومات الوطنية. وبعبارة أخرى، **فالسلفي كان وطنياً و «زيادة»**. . . لقد كنا ننظر، ونحن صغار، إلى السلفي وكأنه «وطني» في الدنيا **والآخرة**. لقد كان بالفعل مخلصاً لهما معاً ومتفانياً في خدمة قضية كل منهما.

كان هذا في المغرب الذي عشناه أطفالاً، مغرب الأربعينيات، وكان الأمر

كـذلك في مغـرب الثلاثينيـات والعشرينيات. . . ومن دون شـك، فلقـد كـان الأمـر كذلك في الأقطار العربية الأخرى في ذات الفترة أو قبلها. غير أن الوضعيـة في المغرب تختلف مع ذلك عنها في المشرق في نقطة أساسية: **فلقد اتجهت السلفية في المغرب نحو الاندماج في الحركة الوطنية وتبني أهدافها التحديثية وانتهت بالذوبان فيها،** خصـوصاً عندما جند المستعمرون الطرقية والقوى المتخلفة المتعاملة معه، ضد الوطنيـة والسلفية معاً. بل يمكن القول **إن الوطنية المناضلة إنما خرجت من جوف السلفية تمـاماً مثلما أن السلفية انتشرت في جسم المجتمع وتغلبت على الطرقية، خصمها الديني، باندماجهـا في الحركة الوطنية ورفعها راية النضال ضد المستعمر وأعوانه وعملائه.**

ومن دون شـك، فإن السلفيـة في المشرق قد سـارت خـلال تـطورهـا في اتجـاه يختلف بعض الشيء، بسبب ظروف وأوضاع كان المغرب، ولا يـزال، متحرراً منهـا. وليس هاهنا مجـال الخوض فيهـا. ومع ذلـك فلقد كـانت السلفية في تقـدير السلفيـين واعتقادهم وأيضاً في تقدير فـريق واسع من الجـماهير العـربية المسلمـة تعني: استقامـة السلوك، والتجـديد في الـدين، والعمـل من أجـل المستقبـل من خـلال الـدعـوة إلى الـرجـوع إلى «سـيرة السلف الصـالـح». ولم تكن السلفيـة بهـذا المعنى وليـدة القـرن العشرين أو القرن التاسع عشر، بل لقد كانت جميع الحركات الاصلاحيـة في الاسلام التي ينتمي أصحابها إلى مذهب أهل السنّة، سلفية بهذا المعنى.

فعـلاً كانت جميـع تلك الحركـات تستلهم صورة المستقبـل من حقبة معينـة من التاريخ الاسلامي، وهي على العموم حقبة «السلف الصالح» الـذي يقف به بعضهم عند عصر الصحابة والتابعـين، عصر الخلفاء الـراشدين خـاصة، بينـما يجعله بعضهم الآخـر يضم جميع من اقتـدى بالخلفـاء الراشـدين من الملوك والحكـام كعمـر بن عبـد العزيز أو من سـار على نهج الصحـابة من الفقهـاء وعلماء الدين دون تقيـد بحقبة ولا بعصر. وهذا الانشداد إلى «سيرة السلف الصالح» هو المعنى الذي يعطيه للسلفية كـل من يتخذها شعاراً للسلوك أو الفكر أو العمل الاصلاحي.

* * *

لقد تعمّدنـا إبراز هـذا الوجـه المشرق والواقعي معـاً الذي تتعـرف السلفية من خلاله على نفسها ويعـرّفها التـاريخ الاسـلامي به، ليس من أجـل الدعـوة إلى سلفية أخرى قديمة أو جديدة، بل من أجـل إبراز المضمـون التاريخي والـديني لشعار أصبـح ينظر إليه اليوم على أنه قرين المـاضويـة والرجعيـة والإعراض عن التحـديث والحداثـة والأخذ بأساليب العصر، أفكاره وأدواته.

غير أن الحديث عن السلفية سيظل ناقصاً وغير تاريخي إذا مـا اقتصر على ابـراز الوجه الذي أبرزناه وأغفل الباقي. ولا نعني بـ «الباقي» هنا أية جوانب سلبية ولا أيـة

وجوه نقص قد تكون السلفية عانت منها أو كرستها، قديماً أو حديثاً، بل نقصد أن السلفية، سواء كحركة اصلاحية فكرية واجتماعية وسياسية أو كمنحى معيّن على صعيد العقيدة والسلوك الديني، لم تكن تقع خارج التاريخ العربي الاسلامي، وإنما كانت أحد مظاهر التجربة التاريخية للأمة، أحد مظاهرها الاصلاحية، بل أحد مظاهر الاصلاح فيها.

والواقع أننا إذا نظرنا إلى جميع الحركات السلفية التي عرفها التاريخ الاسلامي، من داخل محيطها الحضاري الذي كان يتحدّد بالحضارة العربية الاسلامية بوصفها حضارة العالم في عصرها، وجدناها جميعاً بمثابة تعبير عن عملية اعادة التوازن الذاتي للمسار الذي اتخذه التاريخ العربي منذ ظهور الاسلام. وبمعنى آخر إن السلفية كانت **دائماً ذلك الجزء من التجربة التاريخية للإسلام السنّي الذي تستعيد به هذه التجربة ما يحفظ لها الوجود والاستمرارية عندما يفرز تطورها الداخلي ما يهددها بالاندثار. فهي إذن نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية ذاتية المنشأ. وقد كانت كافية وناجعة عندما كانت الحضارة العربية الاسلامية هي حضارة العالم لعصرها، أعني غير مزاحمة ولا مهدَّدة بحضارة أخرى معاصرة لها على صعيد الزمن...**

ومعلوم أن الحضارة المعاصرة التي نحياها اليوم والتي تفرض نفسها علينا وعلى غيرنا، بالفكر والتقنية والسلع والسلاح، كحضارة للعصر الحاضر كله، هي شيء آخر جديد تماماً، يقع خارج الحضارة العربية الاسلامية التي أصيبت بالتراجع، وفي ذات الوقت ينافسها ويهددها من خارجها وفي عقر دارها... وبالتالي **فالتجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة لا يكفي فيها استلهام** نموذج «السلف الصالح» وحده. **فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله «يقع» في عقر دارنا**... أما اليوم فيجب أن نقتنع ـ إذا كان بعضنا في حاجة إلى اقتناع ـ أننا لم نعد وحدنا، ومن المؤكد أننا لن نكون وحدنا في المستقبل، على الأقل بالنسبة إلى المدى المنظور... وإذن **فالنموذج الذي يجب استلهامه من أجل اعادة بناء الذات**، ذاتنا نحن وتحصينها وتلقيحها ضد الذوبان والاندثار والاستلاب ينبغي ألّا يكون من نوع «النموذج ـ السلف» الذي يقدم نفسه كعالم يكفي ذاته بذاته، **بل يجب أن يشمل جماع التجربة التاريخية لأمتنا مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل الوجود والحفاظ على الوجود**، وأيضاً ـ ولم لا؟ ـ **من التجربة التاريخية للأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها كحضارة للعالم أجمع.**

لقد كانت السلفية كافية وفعالة واجرائية يوم كنا وحدنا في بيت هو بيتنا وبيت لنا في نفس الوقت. أما وقد أصبحنا جزءاً في كل فإن الطريق الوحيد لإثبات وجودنا

والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه، منطقه هو، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا. ومنطق الكل الذي ننتمي إليه اليوم، أعني منطق الحضارة المعاصرة، يتلخص في مبدأين: **العقلانية والنظرة النقدية**. العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية، والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة، للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والايديولوجيا. هذا في حين أن منطق «سيرة السلف الصالح» التي تمثل «المدينة الفاضلة» في التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية كان شيئاً آخر: كان منطقاً يقوم على المبدأ التالي: الدنيا مجرد قنطرة إلى الآخرة. وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر ايمان فقط وليس عصر علم وتقنية وايديولوجيات.

نعم إن منطق الايمان هذا صالح في كل زمان ومكان، وللناس عامة وللمسلمين خاصة لأنه من تراثهم، ولكنه صالح فقط، في العصر الحاضر، كخلقية، كموجِّه للسلوك الانساني في علاقة المرء مع ربه، مع استشرافاته الأخروية. إن «السيرة» هنا يجب أن تبقى سيرة أخلاقية، منبعاً للفضيلة والتقوى... الخ. أما ما يتعدّى الأخلاق فيجب أن نلتمس له منطقاً آخر في الحياة نفسها، أعني في قانون تطورها واتجاه سيرها وموازين القوى فيها.

نعم ليس الاسلام مجرد «سيرة سلف» مضى وانقضى... بل هو، كما يؤمن بهذا كل مسلم، صالح لكل زمان ومكان. غير أن تأكيد هذا بالقول شيء، وترجمته إلى الواقع شيء آخر، على أن جميع أهل الديانات، قديماً وحديثاً، يؤمنون بأن أديانهم صالحة لكل زمان ومكان، ولذلك يتمسّكون بها ويعتبرونها تمثل الحقيقة العليا وتنطق بها. ولو كان أهل الديانات، بوذيين كانوا أو يهوداً أو نصارى... الخ، يعتقدون أن صلاحية أديانهم مقيدة بزمان أو مكان، لو كانوا يعتقدون أن صلاحيتها نسبية أو مؤقتة، لما كانوا متدينين ولا محسوبين في عداد المتدينين، لأن التدين بدين ما ينطلق أولاً وقبل كل شيء من الايمان المطلق بصلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان.

وإذن، فالمسألة ليست مسألة ما إذا كان الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان، فهذا ما يؤمن به كل مسلم، ولن يبقى المسلم مسلماً إذا شك لحظة في هذه المسلّمة الدينية. ولكن المسألة المطروحة، والتي يجب طرحها دائماً، هي **مسألة ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، على أن يدشنوا «سيرة» جديدة تكمل «سيرة السلف» القديمة، وتجعل منها واقعاً حياً صالحاً لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء «سيرتـ» ـها الخاصة...**

إن التجربة التاريخية للأمة هي التي يجب تحيينها - أي جعلها حية في الحاضر - بتدشين فصل جديد منها، يمكّنها من الدخول في العصر الحاضر، هذا العصر الذي

يصرُّ كل شيء فيه اصراراً، وكل يوم وكل ساعة، على أنه عصر «الخَلَف» وليس عصر «السلف»...

ثالثاً: التطرّف... يميناً ويساراً

... والتطرف داخل التيار السلفي في الفكر العربي المعاصر يجد بعض مبررات وجوده، بدون شك، في غياب الديمقراطية، السياسية منها والاجتماعية. ولكن من مبررات وجوده أيضاً عدم تمكُّن هذا الاتجاه، لحدّ الآن، من القيام بالتجديد المطلوب في الفكر الاسلامي...

عندما يذكر «الاسلام» أو «الاسلاميون» في الخطاب السياسي والصحفي المعاصر فإن الذهن يستحضر في الغالب الجماعات المتطرفة التي تحمل شعار «الاسلام» وتستظل به بطريقة من الطرق. وهذا من الأخطاء الشائعة، التي تجرُّ إليها الألفاظ. فالتيار الاسلامي أو ما يعبّر عنه أحياناً بـ «الاسلام السياسي» يشمل قطاعاً عريضاً من الرأي العام العربي المعاصر يمتد من وسط اليسار إلى أقصى اليمين حيث مواقع الجماعات الدينية المتطرفة، تماماً مثلما أن التيار التحديثي في الساحة الفكرية العربية يمتد من وسط اليمين إلى أقصى اليسار حيث مواقع الجماعات المتياسرة، المتطرفة.

ونحن عندما نستعمل هنا الزوج يمين/ يسار فإننا نفعل ذلك من أجل وظيفته الاجرائية وحسب، إننا نأخذه كوسيلة للتصنيف، لا غير. أما المضمون الايديولوجي الذي يحمله هذا الزوج في الغرب حين يُعبّر بـ «اليمين» عن القوى الرأسمالية والليبرالية والرجعية وبـ «اليسار» عن القوى الاشتراكية والتقدمية، فهو لا يدخل في اهتمامنا هنا فضلاً عن أنه لا يطابق الوضع القائم في العالم العربي، إذ ليس كل من يصنف في تيار الحداثة اشتراكياً أو تقدمياً وليس كل من يصنَّف في التيار الاسلامي رأسمالياً أو رجعياً. نحن نستعمل هنا الزوج يمين/ يسار فقط من أجل تحديد مواقع الجماعات المتطرفة، وهي صنفان: صنف نضعه في أقصى جهة نسميها «يساراً»، وصنف نضعه في أقصى الجهة المقابلة فنسميها ضرورة «يميناً».

والسؤال الذي نريد طرحه هنا هو التالي: **ضد من يقوم التطرف الواقع في أقصى اليسار وضد من يقوم التطرف المقابل له في أقصى اليمين؟**

إن عدم طرح هذا السؤال يجعل الانسان ينساق أحياناً مع سلطة الألفاظ فيعتقد أن التطرف في أقصى اليسار خصمه هو ذلك الذي يقع في أقصى اليمين. وهذا اعتقاد خاطىء، يكذّبه تاريخ نشأة التطرف في هذه الجهة أو تلك كما تكذّبه مواقف وأطروحات المتطرفين في الجهتين كلتيهما.

والواقع أن التطرف في اليسار هو موجه أصلاً ضد اليسار نفسه، كما أن التطرف في اليمين موجه ضد اليمين، وغالباً ما يكون الخصم اللدود للمتطرف في إحدى الجهتين هو أقرب «الناس» إليه، على يمينه أو على يساره. لقد ظهر التطرف في اليسار، في العصر الحاضر، خلال النصف الثاني من الستينيات في أوروبا وبلغ أوجه هناك وفي جهات كثيرة من العالم في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، فتكوّنت جماعات متياسرة قامت تطرح نفسها كبديل جديد لا لليمين، بل لليسار نفسه، وبالتالي كان خصومها المباشرون، أعني الذين كانت تعتبرهم هي كذلك، هي الأحزاب الشيوعية التقليدية والأحزاب الاشتراكية عموماً، ولم تكن الجماعات المتياسرة «تناضل» ضد اليمين أو يمين اليمين، بل كانت تتجه بكل قواها ضد اليسار نفسه الذي كانت تضعه على يمينها.

ومثل ذلك التطرف في اليمين، فالجماعات المتطرفة فيه إنما تتطرف احتجاجاً واعتراضاً عليه هو نفسه، وليس ضد اليسار. والجماعات الاسلامية المتطرفة تتجه بالاعتراض والخصومة إلى التيار الاسلامي «الوسط» أو «المعتدل»، مثلها في ذلك مثل «الخوارج» في صدر الاسلام. لقد كان علي بن أبي طالب يمثل الاتجاه الديني وكان معاوية يمثل الاتجاه الدنيوي، داخل الاسلام لا خارجه، والتطرف الذي ظهر في صفوف علي وسُمّي أصحابه باسم «الخوارج» قام أصلاً ضد علي نفسه، وقد سمّوا خوارج لأنهم خرجوا عنه. صحيح أنهم أيضاً كانوا ضد معاوية، ولكن خروجهم لم يكن يضرّ معاوية في شيء، بل بالعكس لقد كان لفائدته. وأكثر من ذلك، فهم عندما خرجوا على علي احتجاجاً على قبوله التحكيم لم يذهبوا لقتال معاوية مباشرة بل لقد قاتلوا علياً وأصحابه، ثم انهم لم يُدبّروا مؤامرة لاغتيال معاوية بمفرده بل لقد أرادوا اغتيالهما معاً، ونجحوا في اغتيال علي ولم ينجحوا في الوصول إلى معاوية. ولو أنهم فكروا قبل الإقدام على تنفيذ مؤامرتهم لتبينّ لهم أنه من الممكن جداً أن ينجحوا في اغتيال علي لأنه لم يكن يحيط نفسه بالحراسة والحماية بينما أن حظوظ نجاحهم في اغتيال معاوية كانت ضئيلة جداً لأنه كان محروساً وكان يأخذ احتياطاته. إن التطرف يعمي صاحبه ويحجب عنه الحقائق الموضوعية ويجعله ينظر إلى العالم نظرة سحرية.

وشأن الجماعات المتطرفة على اختلاف مواقعها شأن «الخوارج»، فهي وإن كانت «تخرج» أو «تثور» ـ في الغالب ـ ضد تساهل أو اعتدال الجهة التي تنتمي إليها إزاء الجهة المقابلة الخصم (المتياسرون يثورون على اليسار احتجاجاً على تعامله مع اليمين، والمتطرفون في اليمين يثورون على هذا الأخير لجنوحه إلى نوع من الاعتدال) فإن النتيجة، في الأغلب الأعم، تكون ضربة للجهة التي خرج منها التطرف ولفائدة الطرف الآخر، وهذا يؤدي في النهاية إلى انعزال الجماعات المتطرفة يميناً ويساراً فتبقى على الهامش تكرر التجربة ذاتها مع نفسها، تجربة التطرف، فتنقسم إلى جماعات

تخاصم بعضها بعضاً و «تكفّر» كل جماعة منها الأخرى، كما حدث في صفوف «الخوارج». ويكون الخصم الأول دائماً هو الجار الأقرب، وهكذا تنتهي الحركات المتطرفة إلى التفتت والذوبان.

ومما يجب تأكيده هنا أنه لم يحصل قط، وما أظنه سيحصل يوماً ما، أن جماعة متطرفة في هذه الجهة أو تلك غيّرت الوضع أو صنعت التاريخ. التاريخ تصنعه القوى المتصارعة في الوسط غالباً. والثورات تنتهي، حتى ولو ساهم فيها المتطرفون، إلى نتيجة واحدة، هي أن السلطة يتسلمها «المعتدلون» الذين يقعون في «الوسط» أو قريباً منه. وهذه حقيقة يعرفها المتطرفون، ولذلك تجد شعارهم، في الغالب، ليس استلام السلطة بل «الاستشهاد» من أجل «القضية». أما نوع هذه القضية، أما امكانية تحقيقها، أما وسائل خدمتها بصورة عملية تاريخية، فهذا ما لا يفكر فيه المتطرف، ولا يستطيع أن يفعل. إن التطرف في مثل هذه الحال يصبح نوعاً من النظرة السحرية للعالم، يكتسي طابع الهروب إلى الأمام. ولذلك فليس غريباً أن ترى المتطرف يقفز من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار أو العكس، وقد يكتسي الهروب إلى الأمام طابع «الهجرة» إلى أوطان أخرى كانت في الأصل خصماً، والقيام فيها بدور «الخادم» أو «الحاجب» المرتزق من أجل «لا قضية»... «طالباً وحده الطعن والنزال». إنه نمط من الوعي المزيف الذي ينسى معه الفرد حقيقة وضعيته وطبيعة موقعه فلا يرى إلا ما يعتقد أنه ليس هو إياه.

التطرف أشكال وأصناف... والتطرف داخل التيار السلفي في الفكر العربي المعاصر يجد بعض مبررات وجوده، بدون شك، في غياب الديمقراطية، السياسية منها والاجتماعية، ولكن من مبررات وجوده أيضاً عدم تمكن الاتجاه السلفي لحدّ الآن من القيام بالتجديد المطلوب في الفكر الاسلامي، التجديد الذي يجعله يساير التطور ويرتبط بالواقع، تماماً مثلما أن التطرف في اليسار، الذي بلغ أوجه في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات كان يجد تبريره في غياب الديمقراطية من جهة وفي الجمود الفكري الذي أصاب «اليسار» عموماً من جهة أخرى.

يبقى بعد هذا أن نشير إلى أن التطرف في الدين يتبع السياسة يوماً: فعندما تمارَس السياسة في الدين على مستوى العقيدة يكون التطرف في ميدان العقيدة، وعندما تمارَس السياسة في الدين على مستوى الشريعة يكون التطرف في ميدان الشريعة. وهذه ملاحظة سنفصّل القول فيها في الصفحات التالية.

رابعاً: التطرّف بين العقيدة والشريعة

إن عمليات «التوفيق» السطحية قد انتهى عهدها، فهي أشبه بتلك التي عرفها علم الكلام في المراحل الأولى من نشأته. إن المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو القيام بمثلٍ ما قام به فلاسفة الأشاعرة في مجال العقيدة (فخر الدين الرازي، مثلاً)، أعني إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة. وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من اعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها.

شهد التاريخ الاسلامي منذ العقود الأولى من القرن الأول للهجرة أنواعاً من التطرف والغلو، ما زالت آثار بعضها حاضرة بصورة أو بأخرى في الساحة الفكرية الدينية العربية المعاصرة. وإذا نحن استعرضنا حركات التطرف في الاسلام منذ الفتنة الكبرى إلى الآن، فإننا سنجدها بدون استثناء ذات علاقة، مباشرة أو غير مباشرة، بالسياسة وذلك إلى درجة تسمح بالقول **إن التطرف في الاسلام كان دائماً نوعاً من التعبير عن موقف سياسي معيّن**. وهذا أمر يسهل فهمه وتفهُّمه إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتباط الدين بالسياسة والسياسة بالدين في التجربة الحضارية الاسلامية. فالسياسة كانت تمارس باسم الدين وتلتمس الشرعية منه مما جعل الصراع السياسي يجري تحت مظلة الدين في الغالب.

ولا نحتاج هنا إلى التذكير بحركات الغلو والتطرف في الاسلام ولا بالطابع السياسي لمواقفها وأطروحاتها، فهي معروفة (الخوارج، الغلاة، الحركات الباطنية... الخ) وإنما نريد أن نبرز هنا ما يميّز الحركات الاسلامية المتطرفة المعاصرة عن مثيلاتها في العصور السالفة. **كانت الحركات الغالية المتطرفة القديمة تمارس التطرف والغلو على مستوى العقيدة، أما الحركات المتطرفة المعاصرة فهي تمارسه على مستوى الشريعة.**

لم يكن الخوارج ولا الحركات الباطنية بمختلف تياراتها وأصنافها تطرح مسألة «تطبيق الشريعة» ولا كانت تتخذ منها شعاراً لها بل لقد كانت جميع شعاراتها تقع على مستوى «العقيدة» (العلاقة بين ذات الله وصفاته، الجبر والاختيار، العدل الإلهي، كيفية الخلق... الخ). صحيح أن القضية المركزية التي انطلق منها «الكلام» في العقيدة هي قضية «الإمامة» القضية التي كانت أصل الخلاف في الاسلام، ولكن صحيح أيضاً أن هذه القضية، قضية «الإمامة» أو «الخلافة»، طرحت على مستوى «العقيدة» وليس على مستوى الشريعة. **إن هذا يعني أن السياسة كانت تمارَس في الدين على مستوى العقيدة وليس على مستوى الشريعة.**

أما اليوم فالأمر على العكس من ذلك تماماً: فالحركات الاسلامية المتطرفة تختلف مع غيرها من الاتجاهات السلفية في أمور تتصل بالشريعة وليس بالعقيدة، **مما يعني أن السياسة تمارَس اليوم في الدين على مستوى الشريعة لا على مستوى العقيدة.** ويكفي أن نذكّر هنا بالشعار الذي ترفعه هذه الحركات شعار: «تطبيق الشريعة»، لندرك المجال الذي تمارَس فيه السياسة. وهكذا، فبدلاً من قضايا الجبر والاختيار والايمان والكفر والتنزيه والتشبيه... الخ التي كان يدور حولها النقاش قديماً وينقسم المتكلمون بشأنها إلى معتدلين ومتطرفين، نجد اليوم قضايا أخرى تتصل بالشريعة والفقه مثل قطع يد السارق والربا والحجاب... الخ هي التي يدور النقاش فيها ويختلف الناس حول كيفية تطبيق الشريعة فيها، وهذا يعني أن السياسة تمارَس اليوم، اسلامياً، على مستوى الشريعة وليس على مستوى العقيدة كما كان الشأن في الماضي.

لماذا هذا التحوّل؟ لماذا مارس المسلمون قديماً السياسة على مستوى العقيدة ولم يختلفوا سياسياً في أمور الشريعة، ولماذا يجري الاختلاف بينهم اليوم، سياسياً، على مستوى الشريعة وليس على مستوى العقيدة؟

الجواب عن هذا السؤال يجب أن يُلتمس في التاريخ، أي في السياسة، وليس في الدين نفسه.

والتاريخ يدلّنا على أن الاختلاف على مستوى العقيدة في الاسلام قد مرَّ بمرحلتين: مرحلة النشأة الأولى، وقد كانت القضية المركزية فيها، كما قلنا، هي مسألة الإمامة وهي في الأصل قضية داخلية. ومرحلة التكريس والترسيم، وقد بدأت عندما اصطدم الاسلام بعقائد وديانات الشعوب الأخرى التي أسلمت، فاكتسى الاختلاف هنا في بداية الأمر طابعاً سياسياً اجتماعياً (الموالي، أهل التسوية، الشعوبية) ليتطور إلى اختلاف فكري «خالص» ظهر في شكل صدام بين النظام العقائدي الاسلامي والنظم العقائدية والفكرية الموروثة عن الحضارات السابقة على الاسلام. **كان هناك اختلاف على مستوى «العقيدة» لأنه كان هناك تعدد في الأنظمة الفكرية الدينية. أما على المستوى الاجتماعي فقد كان هناك نظام اجتماعي واحد، على مستوى واحد من التطور،** الشيء الذي لم يكن لينشأ عنه اختلاف على مستوى الشريعة (وإذا حصل ففي مسائل جزئية جداً مثل تلك التي تقوم بين المذهب الحنفي مذهب أهل العراق وكانوا على درجة من التطور، ومذهب مالك مذهب أهل المدينة، وكانوا على مستوى آخر من التطور، والفارق كان في الدرجة وليس في النوع).

وبالمثل، يمكن القول، بل وهذا ما حصل فعلاً، إن التيار السلفي المعاصر قد نشأ هو الآخر نشأة داخلية، وكانت قضيته المركزية في أول الأمر قضية البدع التي نشأت في المجتمع الاسلامي من داخله (زيارة الأضرحة، الطرق الصوفية). ثم ترسم

ذلك التيار ـ وهذه هي المرحلة الثانية المعاصرة ـ من خلال اصطدام المجتمع الاسلامي بنظم الحضارة الأوروبية الحديثة، الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية. وكان الصدام في أول الأمر، هنا أيضاً، ذا طابع سياسي (= مقاومة التوسع الاستعماري الأوروبي من جهة والعلاقة مع، أو ضد، الخلافة العثمانية من جهة أخرى) ثم تطور الأمر إلى أن أصبح الخلاف ذا طابع مذهبي، على مستوى النظام الاجتماعي (= النظام الاسلامي والشريعة الاسلامية في مقابل النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي... الخ).

وكما عبَّر الغلو عن نفسه قديماً على مستوى العقيدة ضداً على المذاهب المعتدلة، يعبّر التطرف اليوم عن نفسه على مستوى الشريعة ضداً على المذاهب المعتدلة كذلك. وكما اعتبرت قضايا الشريعة في الماضي قضايا جانبية (الخلافات بين المذاهب الفقهية لم تكن ترقى إلى مستوى التطرف) كذلك تعتبر اليوم الخلافات التي تنتمي إلى مجال العقيدة (سنّة، شيعة، اشعرية، حنبلية) خلافات جانبية، وبالتالي فالتركيز يقع على مستوى الشريعة فيرفع شعار تطبيقها...

ما نريد أن نخلص إليه من هذه المقارنات هو أن ظاهرة الاختلاف في الاسلام، ومنها ظواهر الغلو والتطرف، كانت، إذا ما نُظر إليها من المنظور التاريخي، عبارة عن عملية تكيّف وملاءمة مع الوافد من النظم الفكرية، وقد انتهى الأمر بتفتت التيارات المتطرفة عندما استطاع المذهب الأشعري أن يقوم في الوسط السني (مثله في ذلك مثل المذهب الاثني عشري في الوسط الشيعي) بإعادة بناء علم العقيدة، علم الكلام، بتوظيف المناهج والمفاهيم «المعاصرة» آنذاك، مناهج المنطق ومفاهيم الفلسفة، فغدا «الكلام» في العقيدة يعتمد العقل «المجرد» بدل الخضوع للعقل العملي، أعني السياسة، كما كان الشأن أول الأمر. واليوم يبدو أن «الآتي» سيكون بالنسبة إلى الماضي «أشبه بالماء من الماء»، كما يقولون، نعني بذلك أن التيارات الاسلامية المتطرفة ستنسحب من الساحة عندما يقوم وسط الاتجاه السلفي المعاصر رجال يقومون بمهمة اعادة بناء علم الشريعة (الفقه) بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة، الآن، مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع معاً، توظيفاً علمياً حقاً. إن عمليات «التوفيق» السطحية قد انتهى عهدها فهي أشبه بتلك التي عرفها علم الكلام في المراحل الأولى من نشأته. إن المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو القيام بمثل ما قام به فلاسفة الأشاعرة في مجال العقيدة (فخر الدين الرازي، مثلاً)، أعني اعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة. وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من اعادة تأصيل الأصول، من اعادة بنائها. ونقطة البداية في عصرنا يجب أن تكون اعادة تأهيل عقل المجتهد، اعادة بنائه، فبدون عقل جديد لا يمكن أن يقوم اجتهاد جديد.

خامساً: من أجل اجتهاد مواكب

. . . إن المناداة بـ «الاجتهاد» و «فتح باب الاجتهاد» ستظل كلاماً في الهواء ما لم يتمّ «فتح» العقل الذي تقع عليه مهمة الاجتهاد. . . ذلك لأن باب الاجتهاد لم يُغلق، وإنما انغلق عندما انغلق الفكر الذي كان يمارسه، ضمن اطار حضاري توقّف عن الحركة والنمو.

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، ومنذ أواخر القرن الماضي بصورة خاصة، وشعار «فتح باب الاجتهاد» يقدَّم من طرف الرافضين لـ «التغريب» الداعين إلى «التجديد» ـ في إطار الفكر العربي الاسلامي ـ كحل للمشاكل والتحديات المعاصرة التي تواجه الاسلام كنظام للحياة وإطار للعلاقات الاجتماعية الخاصة منها والعامة. وباستثناء بعض المحاولات التي قام بها مفكرون اسلاميون والتي طغى على كثير منها الطابع الايديولوجي السجالي وما يرافق ذلك عادة من السطحية والقفز على جوهر المشاكل، فإن الدعوة إلى «الاجتهاد» بقيت وما زالت مجرد دعوة، بل مجرد شعار ظرفي يُرفع تحت ضغط تحديات وقتية ليسكت عنه من جديد وتتابع الحياة سيرها العادي فتزداد المشاكل وتتعقد وتتسع الهوة بين فقهاء الماضي وفقههم واجتهادهم وبين واقع الحياة وتعقّد مشاكلها.

وغني عن البيان القول إن السبب في هذه الوضعية يرجع إلى عدم ظهور مجتهدين تتوفر فيهم الشروط الضرورية لممارسة الاجتهاد ممارسة ترقى إلى مستوى طبيعة مشاكل العصر وتحدياته: نقصد الشروط الفكرية المنهجية خاصة. ذلك أنه إذا كان الاجتهاد أصلاً للتشريع في الاسلام فهو ليس نصوصاً كالقرآن والسنّة، ولا سوابق تتوافر فيها المصداقية والشرعية الدينية كتلك التي تصنّف تحت أصل «إجماع الصحابة» أو «عمل أهل المدينة» ـ بالنسبة إلى الإمام مالك ـ وما أشبه. . . بل هو منهج قبل كل شيء، وبتعبير الأصوليين هو بذل المجتهد كامل وسعه وجهده في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. والجهد المقصود هو، بطبيعة الحال الجهد الفكري. أما أدلة الأحكام الرئيسية والأساسية فمعروفة وهي القرآن والسنّة وما وقع الاجماع عليه.

الاجتهاد، إذن، هو أولاً وقبل كل شيء جهد فكري. وغني عن البيان القول إن الجهد الفكري المطلوب بذله، سواء في هذا المجال أو ذاك، يختلف نوعية، وبالتالي أسلوباً وأدوات، أي منهجاً، باختلاف المشاكل التي يراد حلّها والمسائل التي يقصد الباحث ـ أو المجتهد ـ معالجتها. **وبما أن مشاكل عصرنا تختلف نوعياً عن مشاكل الماضي، فمن الضروري أن يكون الجهد الفكري المطلوب في المجتهد اليوم مختلفاً اختلافاً نوعياً كذلك عن الجهد الذي كان مطلوباً في مجتهدي الأمس.**

وحتى لا نبقى في اطار العموميات لنلقِ نظرة خاطفة على نوع الجهد الفكري الذي كان ضرورياً وكافياً في الاجتهاد أمس، لعلنا نتبين من خلال ذلك نوعية الجهد الفكري المطلوب اليوم.

لنلاحظ أولاً أن حياتنا نحن العرب والمسلمين كانت إلى نهاية القرن الماضي وأوائل هذا القرن تشكّل نمطاً واحداً منذ ظهور الاسلام، أي أنها كانت تتم ضمن معطيات حضارية، اقتصادية واجتماعية وسياسية ومؤسساتية، ظلت هي هي، في طبيعتها وجوهرها. نعم كانت هناك نوازل جديدة كثيرة تواجه المسلمين، وكانت هي الدافع أو الحافز على نشاط الاجتهاد واتساعه وبروز ما يسمى بـ «الفقه النظري» الذي تعدّى بكثير دائرة الفقه العملي، أو الحلول الاسلامية لمشاكل عملية. غير أن طبيعة النوازل«الجديدة» التي كانت تطرح داخل الحضارة العربية الاسلامية على مدى القرون السابقة على احتكاكنا بالحضارة الغربية المعاصرة وارتباطنا بها وانتقال كثير من منتجاتها ومؤسساتها إلينا، كانت كلها من جنس النوازل «القديمة» التي عالجها عهد النبوة وعصر الصحابة. ولذلك كان المنهج المعتمد في الاجتهاد يقوم على القياس: قياس جزئيات على جزئيات، قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد في حكمه نص،. قياس ما يستجد من النوازل والوقائع والمشاكل على «مثال سبق»، أي على وقائع ونوازل سبق أن حكم فيها بحكم إما استناداً إلى نص أو إلى اجماع أو إلى اجتهاد مجتهدين سابقين.

ولقد كان من الطبيعي أن يتم، مع مرور الزمن وكثرة المجتهدين، استنفاد كل الامكانات التي يمكن أن يوفرها هذا النوع من القياس: فجزئيات الماضي، وهو متشابه متجانس، محصورة أو يمكن حصرها، والنصوص الشرعية محدودة، والاجتهاد في فهم ألفاظها وتحديد دلالاتها. . . الخ، كان لا بد أن يصل إلى نقطة لا يبقى معها مزيد، فكانت النتيجة المحتومة هي «انغلاق» باب الاجتهاد، وليس «اغلاقه» كما يقال.

والحق أنه لا أحد في الاسلام يملك سلطة «إغلاق» باب الاجتهاد، لا الحكام ولا الفقهاء ولا غيرهم، فليس في الاسلام كنيسة ولا أية مؤسسة تملك سلطة «اغلاق» أو «فتح» باب الاجتهاد. فالاجتهاد أصل من أصول التشريع، وهو كما قلنا عبارة عن بذل الجهد الفكري في طلب العلم بأحكام الشريعة، وهذا حق لكل مسلم توفرت فيه الشروط المعرفية التي تمكّنه من ذلك.

انغلق باب الاجتهاد إذن عندما لم يعد هناك مجال للمزيد من الاجتهاد ضمن الاطار الحضاري الذي كان المسلمون يعيشون فيه. فعندما تمّت تغطية جميع المشاكل المطروحة التي يمكن أن تطرح داخل نفس الاطار الحضاري، وعندما تم استثمار جميع

الامكانات التي يتيحها النص من حيث علاقة اللفظ بالمعنى واستنفدت السوابق التي يصح القياس عليها. . . الخ، كان لا بد أن ينغلق باب الاجتهاد من تلقاء نفسه ويعمد الناس إلى «التقليد» فانحصرت المذاهب الفقهية في أربعة رئيسية اقتصر الناس على تقليد أيمتها وعلى اقامة أنواع من «المباريات» الجدلية بينها مما عرف بـ «الجدل والخلافيات». . .

ومع ذلك كله لا يمكن أن يقال إن الاجتهاد قد توقّف بصورة نهائية، بل لقد كان يظهر من حين إلى آخر علماء ينادون بترك التقليد وانقاذ الفكر الفقهي مما آل إليه من الجمود في حلقة «الخلافيات» المفرغة. ومن دون شك فلقد كانت هذه النداءات وما رافق بعضها من محاولات، نابعة من ادراك ووعي بالمسافة التي كانت قد بدأت تفصل بين الوقائع القديمة والوقائع المستجدة، بين طبيعة تلك ونوعية هذه. وقد بدأ مثل هذا الشعور بالأندلس خاصة حيث تضافرت عدة عوامل تاريخية وفكرية وسياسية جعلت المسافة هناك بين «المثالات» السوابق، وبين المستجدات اللواحق أوسع وأعمق مما كان عليه الأمر في المشرق. من أجل ذلك ظهر الوعي هناك، في الأندلس، بالحاجة إلى منهجية في الاجتهاد تقوم لا على «القياس»، قياس الجديد على «مثال سبق»، قياس جزئيات على جزئيات، بل منهجية تكون أكثر قدرة على الاستجابة لما يطرحه التطور الحضاري من قضايا جديدة. وكان الشاطبي هو أبرز مجدد في هذا المجال، مجال منهجية الاجتهاد.

لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم، قد استنفد كل امكاناته وأن «انفتاح» باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب - حسب عبارته - «تأصيل الأصول»، وذلك **باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهُّم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة في ما لا نصّ فيه.**

وهكذا فإذا نحن قمنا بعملية استقراء كاملة للجزئيات التي وردت فيها أحكام شرعية وصغنا نتائج هذا الاستقراء في كليات عامة فإننا سنتوفر حينئذ على قواعد كلية يمكن تطبيقها على أية جزئيات تواجهنا. وبالمثل فإذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه. وقد سار بفكرة الشاطبي هذه بعض من تأثروا به إلى حد القول إنه إذا تعارض نصّ شرعي مع المصلحة العامة عُمل بالمصلحة العامة لأن النص إنما جاء أصلاً من أجل رعايتها. ومهما يكن فإنه لما لا جدال فيه أن المصلحة العامة تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، وبالتالي فإن الاجتهاد الذي

يعتمدها وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهاداً متحركاً متجدّداً، إذا لم يكن صادراً عن عقل متحرك ومتجدّد.

ومن هنا يبدو واضحاً أن المناداة بـ «الاجتهاد» وفتح باب الاجتهاد ستظل كلاماً في الهواء ما لم يتم «فتح» العقل الذي تقع عليه مهمة الاجتهاد. . . ذلك لأن باب الاجتهاد لم يُغلق، وإنما انغلق عندما انغلق العقل الذي كان يمارسه، ضمن اطار حضاري وثقافي توقّف عن الحركة والنمو. لا بد إذن من انفتاح جديد للعقل العربي الاسلامي كي يستطيع مواجهة الانفتاح الحضاري الذي حصل. وبدون هذا لن يكون هناك اجتهاد في مستوى النوازل المعاصرة.

وانفتاح العقل يبدأ بالانفتاح على الحياة، على المعطيات الجديدة التي تحملها معها والقوانين التي تحكم تطورها. لقد كان الاجتهاد في الماضي تكفي فيه المعرفة بعلوم العربية من لغة ونحو وبلاغة وعلوم الدين من تفسير وحديث وفقه. أما الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فلقد كانت من حيث طبيعتها هي هي، أعني أنها لم تكن تختلف في عصر المجتهد عنها في العصور السابقة له، وبالتالي فـ «المصلحة العامة» كانت، مثلها مثل جزئيات الماضي المعتمدة في القياس، من جنس واحد ومن طبيعة واحدة، وكانت تكفي في معرفتها الخبرة اليومية.

أما اليوم فالأمر يختلف.

إن التغير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية والذي يحصل اليوم مع عصر «الثورة العلمية» في علوم الفضاء والذرّة والبيولوجيا، كما في علوم الاقتصاد والاجتماع . . . **يجعل الانفتاح على هذه العلوم، وبكيفية خاصة على أسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الانساني، ضرورة من ضرورات الحصول على الكفاءة التي تمكّن من الاجتهاد. إن الحاجة إليها في هذا الشأن لا تقلّ عن الحاجة إلى علوم اللغة وعلوم الدين، ذلك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر، وبه وحده، يكون الاجتهاد مواكباً للحياة وتطورها**. . . وما ينقص الغالبية العظمى من علماء الاسلام اليوم هو القدرة على الاجتهاد المواكب للحياة. أما الاجتهاد الذي تخطته الحياة فهو لا ينفع الحاضر. والماضي في غنى عنه.

الحاجة ماسة إذن إلى تدشين «عصر تدوين جديد» في ميدان الاجتهاد، عصر تدوين تكون انطلاقته هي **الاجتهاد المواكب**، والمواكبة، مواكبة الحياة المعاصرة، هي أولاً وقبل كل شيء مسألة منهج . . . مسألة سلوك عقلي.

سادساً: معقولية الأحكام الشرعية

بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في اطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ «أسباب نزول أخرى» أي بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتنبعث الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.

أكدنا في الصفحات الماضية، في اطار حديثنا عن اعادة بناء الفكر الاسلامي، على أن المطلوب اليوم هو اعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة. وبعبارة أخرى أن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من اعادة «تأصيل الأصول»، من اعادة بنائها.

اعادة **«تأصيل الأصول»**... ذلك كان مشروع الامام الشاطبي الفقيه المالكي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، صاحب كتاب «الموافقات»، الكتاب الذي حاول فيه اعادة بناء منهجية التفكير الأصولي على أساس اعتبار «المقاصد»، مقاصد الشرع، بعد أن بقيت منذ الشافعي مبنية على «استثمار الألفاظ» و«استنباط العلل» واعتماد القياس. وإذا كانت فكرة اعتبار المقاصد فكرة قديمة قدم التشريع الاسلامي نفسه فإن الفرق كبير وواسع بين من يؤسس تفكيره واجتهاده على القياس، قياس فرع على أصل لجامع بينهما يسميه «علّة» وبالتالي لا ينظر إلى مقصد الشرع أو المصلحة إلا عندما يستعصي عليه العثور على «العلة» فيعتبر المصلحة حينئذ علة مناسبة (كما فعل الغزالي، مثلاً...)، فرق كبير بين من يسلك هذا المسلك وبين من يجعل أساس تفكيره واجتهاده هو اعتبار المقاصد ويتخذ من «الباقي»، بما في ذلك العلل واستثمار الألفاظ... الخ عناصر مساعدة.

أجل، إن المنطلق، في نهاية التحليل، منطلق واحد وهو الصدور عن فكرة أن الأحكام الشرعية، أي الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنّة، ليست أحكاماً اعتباطية لا تستند إلى أي منطق، بل هي أحكام تتوفر على معقولية، على حكمة. ولما كان الشارع لم يبيّن بنصّ صريح وجه المعقولية والحكمة في معظم الأحكام (إذ لم ينصّ مثلاً على سبب تحريم الخمر ولا على سبب تحريم الزنى... الخ)، ولما كانت الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة لا تستغرق جميع الجزئيات والنوازل والحالات التي تظهر وتستجد بفعل التطور فإن «تطبيق الشريعة» يتطلب من المجتهد وضع أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه، أصول وظيفتها **تأسيس معقولية الأحكام** التي يصدرها بشأن النوازل والمستجدات. وواضح أن المعقولية المطلوبة هنا ليست المعقولية المجردة

وحدها ـ فهذا شأن القانون الوضعي البشري ـ بل لا بد أن تكون هذه المعقولية مبنية على تلك التي تؤسس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة. وبما أن هذه الأخيرة غير منصوص عليها، في الغالب، كما ذكرنا فإنه لا مناص للمجتهد من العمل على بنائها، على تأصيلها: على وضع أصول ومقدمات ترجع إليها.

وهنا تفترق الطريقتان: الطريقة التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ، والطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساساً ومنطلقاً.

الطريقة الأولى تتجه إلى كل حكم على حدة، تبحث له عن العلة المظنون أن الشارع اعتبرها في اصداره، ثم تعمل على طردها أي على تعميم ذلك الحكم على كل حالة توجد فيها تلك العلة. والمثال المشهور والبسيط في هذا المقام هو مثال تحريم الخمر. هناك نص قرآني يحرّم الخمر، ولكنه لا يبين علة هذا التحريم، فيأتي المجتهد ويبني معقولية هذا التحريم على العلة التي يرجح أنها هي التي أُنيط بها الحكم وهي «الاسكار» (= الاسكار مُذهب للعقل، مُسقط للتكليف...) ثم يعمم الحكم، أي التحريم، على النبيذ وغيره من المشروبات الكحولية لنفس العلة، علة الاسكار. وهذا هو القياس: قياس النبيذ وهو فرع على الخمر وهو أصل (لأنه منصوص عليه). هذه الطريقة بسيطة واجرائية، أي أنها مفيدة وسهلة التطبيق، ولكن فقط عندما يتعلق الأمر بجزئيات من نفس النوع، صدر في واحدة منها حكم. أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم في واحدة منها، فإن العملية تصبح معقدة، و«التعليل» يصير متكلّفاً وضعيفاً، وقد ينتهي الأمر بالمجتهد إلى التوقف والتقليد، لأن الدائرة التي يتحرك فيها، دائرة التعليل والقياس واستثمار الألفاظ دائرة ضيقة لا تسمح بمواصلة الاجتهاد بدون انقطاع.

أما الطريقة الثانية فتقترح الانطلاق من المقاصد، مقاصد الشرع، في عملية تأسيس معقولية الأحكام، وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة. ولما كان مقصد الشارع، الأول والأخير، هو مصلحة الناس (فالله غني عن العالمين)، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية وبالتالي فهو أصل الأصول كلها. وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكناً ولدى كل حالة.

ويكفي لبيان محدودية الطريقة الأولى ولا محدودية الطريقة الثانية أن نذكّر هنا بأن صاحب الطريقة الأولى إذ يبحث عن «علّة» الحكم يتجه باهتمامه إلى استنباط ما يمكن أن يكون، في ظنه، هو العلة التي اعتبرها الشارع في الحكم. ولمزيد من التوضيح نقول، ولو أن العبارة غير لائقة: إن المجتهد في هذه الحالة ينظر إلى الشارع

(= الله) **نظرته إلى القاضي من البشر، يحاول أن يتعرّف على نواياه**: لماذا حكم بكذا ولم يحكم بكذا. . . واستطلاع النوايا عملية تعتمد التخمين والظن وليس فيها يقين قط، وحدود الظن القوي الذي يسمح بترجيح أمر على آخر حدود ضيقة جداً. . . **أما صاحب الطريقة الثانية فهو ينطلق من مقدمة معقولة أصلاً وهي أن هناك «علة» أولى تؤسس جميع الأحكام الشرعية ويجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة**. يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وهذا شيء سهل لأن ميدان البحث هنا ميدان بشري، ميدان الحياة المشخصة وليس ميدان «النوايا» التي لا يعرف حقيقتها إلا صاحبها. هذا فضلاً عن أن **هذه الطريقة تفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح وبتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات**.

هناك فارق آخر، وهو أن طريقة القياس والتعليل تشد صاحبها إلى اللغة إلى اللفظ (= نص الحكم) فتصبح اللغة مساهمة في التشريع. ذلك لأن «اكتشاف» العلة مرهون، في كثير من الأحيان، بنوع ما من العلاقة التي يقيمها المجتهد بين اللفظ والمعنى: فإذا كان النصّ يحرّم الخمر مثلاً فإن طريقة «التعليل» و«القياس» تجرّ صاحبها إلى تحديد معنى «الخمر» في لغة العرب زمن النبي، وإلى النظر في صيغة الأمر الصادر في شأنه وهي «اجتنبوه»، هل هو أمر ملزم أم غير ملزم (هناك صيغ للأمر في الكتاب والسنّة غير ملزمة أو على الأقل ليست لها قوة تشريعية مثل: انتشروا. . . كلوا واشربوا. . . الخ)، كما تتطلب من المجتهد أن يفصل في مسألة يصعب عادة الفصل فيها وهي هل اللفظ يراد به الخصوص، أي يشرع لحالة خاصة بعينها لا يتعداها أم أنه يراد به العموم، أي يفيد حكماً عاماً، وقد يكون اللفظ خاصاً ولكن يراد به العموم، وقد يكون العكس. . . والفصل في هذه المسائل الصعبة يعتمد على الظن وليس على اليقين، ولذلك كان الفقه المبني على هذه الطريقة ظني كله. وللخروج من حالة «الظن» هذه، ومن أجل بناء الأحكام على «القطع» (وهو في الشرعيات يوازن اليقين في العقليات) لا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع. ذلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد بتفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم. . .) بل إلى «أسباب النزول» **وهذا باب عظيم واسع يفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغير الأوضاع أمراً ميسوراً**.

ولكي لا نترك ذهن القارىء غير المختص معلقاً في هذه التعميمات، التي هي بالنسبة إلى الأصولي المختص من باب «السماء فوقنا»، نوضح الأمر بمثال «قطع يد

السارق» وهو حكم منصوص عليه في القرآن بصريح العبارة كما هو معلوم، فكيف يمكن بناء معقولية هذا الحكم؟

الطريقة الأولى التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ عاجزة تماماً عن بناء معقولية هذا الحكم بمنهجيتها الخاصة، ولذلك فلا سبيل أمامها إلا القول بأن تحريم السرقة روعي فيه اعتبار المصلحة (= حفظ الأموال) فهي إذن تلجأ إلى المصلحة والمقاصد لتجعل منها «علّة الحكم» ولكن بما أنها تصرف كل همها إلى العثور على «العلة» فهي تقف عند هذا الحد: حفظ الأموال ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية البشرية، وإذن فتحريم السرقة تفرضه المصلحة، وهو معلَّل بها، وكفى الله المؤمنين القتال... ولكن إذا سأل سائل: لماذا جاء حد السرقة بـ «قطع يد السارق» وليس بسجنه أو جلده مثلاً؟ فإن أصحاب هذه الطريقة، طريقة القياس والتعليل لا يجدون جواباً، وإذا حاولوا تاهوا في افتراضات قد تجر إلى تخرصات، إلى الغاء المعقولية تماماً. من ذلك مثلاً أن «قطع اليد» يمكن أن يعلّل ـ على سبيل الفرض فقط ـ بأن السرقة قد تمت بها، فوجب قطعها. وبما أن هذه الطريقة تعتمد القياس فمن الممكن أن يعترض معترض تحكمه آلية القياس بالقول مثلاً: ولماذا لا يكون حد الزنى بقطع العضو الذي يتم به، أو على الأقل باللجوء إلى الإخصاء، «قياساً» على حد السارق؟ وهكذا يدخل صاحب القياس في عالم الافتراضات والتخرصات ويبتعد أكثر فأكثر عن المعقولية، معقولية الأحكام الشرعية.

أما الطريقة الثانية فهي لا تقع في مثل هذه المتاهات، ذلك لأنها تنطلق من المقاصد أساساً، أي من أن الحكم لا بد أن يكون مبرراً ومعقولاً وسط وضعية ما. وهكذا فإذا تحرّرنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ وانصرفنا باهتمامنا، بدلاً من ذلك، إلى البحث عن «أسباب النزول» وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معيّنة في مراعاتها، فإننا سنجد أن «قطع يد السارق» تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية. وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية: أولاً أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الاسلام في جزيرة العرب. ثانياً أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وابلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمدُّه بالضروري من المأكل والملبس... الخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن... فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل امكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه. ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين

الهدفين معاً. وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال.

ولما جاء الاسلام، وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل، احتفظ بقطع اليد كحد للسرقة، من جملة ما احتفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الاسلام، مع إدراجها في إطار خلقية الاسلام، الخلقية التي تجعل من التدبير حكماً شرعياً وليس مجرد عرف. (ومثل ذلك يمكن أن يقال في الشروط التي اشترطها الفقهاء في اثبات فعل الزنى. لقد اشترطوا كل تلك الشروط المعروفة لأنه كان من الممكن توفرها في مجتمع كل شيء فيه بادية، فلا جدران ولا أسوار ولا غرف... الخ، وبالتالي يمكن للشاهد أن يشاهد فعلاً تفاصيل العملية فهل من المعقول اشتراط مثل تلك الشروط في وضعية المدينة المعاصرة؟ إن ذلك يعني استحالة اثبات الجريمة).

بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في اطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ «أسباب نزول» أخرى، أي بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتتجدد الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة مسايرة للتطور قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.

، إن ما ذكرناه آنفاً يطرح مسألة أصولية هامة، مسألة: هل يدور الحكم الشرعي مع «العلة» أم مع الحكمة والمصلحة؟ ذلك ما سيكون مدار الحديث لاحقاً.

سابعاً: الأحكام... والدوران

أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، ومن ثمة فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله، بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم «الدوران» والعمل على الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية من منظور الخلقية الاسلامية.

ثار جدل طويل عريض في مصر مؤخراً بسبب فتوى أصدرها مفتي الديار المصرية ذهب فيها إلى الحكم بالإباحة على الفوائد المترتبة على بعض المعاملات المالية التي من نوع شهادات الاستثمار وسندات البنوك مستنداً في ذلك إلى عدم وجود الاستغلال في هذا النوع من المعاملات. ومعلوم أن منع الاستغلال هو الحكمة من تحريم الربا. ومن جملة الردود التي تيسّر لي الاطلاع عليها ردّ أحد كبار رجال القانون في مصر ممن يصنفون ضمن الاتجاه الاسلامي وهو رجل مختص طويل الباع في

الميدان، وقد عارض الفتوى المذكورة بحجج منها أن الأحكام الشرعية تدور مع عللها وليس مع حكمتها.

والفرق بين العلة والحكمة في اصطلاح الفقهاء: أن العلة وصف في الشيء الذي صدر فيه الحكم، وبذلك الوصف يعرف وجود الحكم. فالإسكار وصف في الخمر وبه عرف تحريمه فهو إذن علة التحريم. والزيادة أو «الفائدة» التي ينطوي عليها بيع الربا هي الوصف الذي يعرف به تحريم هذا النوع من البيوع فهو علة التحريم، والسفر والمرض هما العلة في إباحة الافطار في رمضان. . . الخ. أما الحكمة فهي الباعث على الحكم وهو إما جلب مصلحة وإما دفع مضرة: فالحكمة من تحريم الخمر هي دفع مضرة ذهاب العقل بالسكر، والحكمة من تحريم الربا هي دفع مضرة الاستغلال، والحكمة في اباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض هي دفع مضرة المشقة. . . ومعلوم أن دفع المضرة هو في ذاته مصلحة، وإذن فالحكمة هي، في نهاية التحليل، المصلحة التي روعيت في إصدار الحكم.

والفقهاء، عموماً، يقررون أن الحكم الشرعي يدور مع علته وليس مع حكمته بحجة أن الحكمة قد تكون خفية غير ظاهرة في حين أن العلة من شروطها أنها وصف ظاهر منضبط، وقد تكون الحكمة أمراً راجعاً إلى تقدير الناس، ومعلوم أن الناس يختلفون في تقدير المصالح. فالحكمة من إباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض هي دفع المشقة عنه، كما قلنا، فلو جعلنا الحكم يدور مع المشقة وجوداً وعدماً لوقعنا في اختلاف كبير حول تقدير حجم المشقة التي يجوز فيها الإفطار أو لا يجوز، وقد يؤدي بنا ذلك إلى اباحة الإفطار في مشاق أخرى غير تلك التي تحصل بالسفر والمرض، مثل مشاق العمل في المصانع وغيرها. ومن أجل تلافي كل ذلك قالوا إن الحكم يدور مع علّته لا مع حكمته لأن العلة كما قلنا هي ـ باصطلاحهم ـ وصف ظاهر منضبط ينبني عليه الحكم ويربط به وجوداً وعدماً ويكون مناسباً لحكمته، بمعنى أن بناء الحكم عليه من شأنه أن يحققها.

لا شك أن هذا النوع من الاستدلال والمحاجة مبرر تماماً ومعقول تماماً داخل اطار نظام معرفي استدلالي مبني على القواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء القدامى والتي من جملتها القواعد الخاصة بالتعليل والقياس والدوران وما إلى ذلك. ولكن القواعد الأصولية هذه ليست مما نصّ عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنّة، إنها من وضع الأصوليين. إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل. والمجتهدون إنما هم مجتهدون لأنهم يتميزون عن غيرهم بما يضعونه من أصول وقواعد يلتزمونها، وهي تختلف قليلاً أو كثيراً من مجتهد إلى آخر. والمذاهب

الفقهية من حنفية وشافعية ومالكية وحنبلية وظاهرية وغيرها إنما تختلف عن بعضها بكون كل منها يعتمد قواعد منهجية تختلف من بعض الوجوه، على الأقل، عن تلك التي تعتمدها المذاهب الأخرى: هناك من يعتمد التعليل وهناك من يرفضه. وهناك من يعمل بالقياس وهناك من ينكره. هناك من يقول بدوران الأحكام مع عللها وهناك من يرفض القول بالدوران (ومنهم الحنفية). وهناك من يقول إن الدوران يؤدي إلى اليقين (المعتزلة) وهناك من يقول إنه إنما يفيد الظن (الأشاعرة عموماً) وهناك من يرى أن الدوران شرط في صحة العلة ولكنه ليس دليلاً على صحتها... الخ.

وإذن فالقول بأن الأحكام إنما تدور مع عللها وليس مع حكمها (= جمع حكمة) قول لا معنى له إلاّ عند من يقول بالتعليل (بالعلة) وبالدوران. أما من لا يقول بهذا ولا بذاك فلا يلزمه ذلك القول. ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في اطار الدعوة إلى اعادة بناء الأصول، إلى اعادة تأصيلها، إنما نريد أن يتجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقاً والشاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى اعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته... الخ.

إن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الاسلامي لحد الآن ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده. أما قبل عصر التدوين هذا فلم تكن هناك قواعد مرسّمة تؤطر التفكير الاجتهادي بمثل ما حدث بعد. والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد قد صدروا في عملهم الاجتهادي ذاك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر. وبما أن عصرنا يختلف اختلافاً جذرياً عن عصر التدوين ذاك، سواء على مستوى المناهج أو المصالح، فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه.

وإذا كان عمر بن الخطاب قد عمل باجتهاده، واجتهاد الصحابة الذين استشارهم، في مسألة فيها نصّ، فوضع الخراج على الأراضي المفتوحة عنوة بدل تقسيمها بين المقاتلين، مراعياً في ذلك المصلحة، مصلحة الحاضر والمستقبل، وإذا كان قد عدل عن قسمة الغنائم بالسوية، كما كان يفعل النبي وأبو بكر، وارتأى أن «العدل» يقتضي قسمتها على أساس السبق في الاسلام والقرابة من الرسول ﷺ، إذا كان عمر بن الخطاب ـ المشرع الأول في الاسلام بعد الكتاب والسنّة ـ قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعها فوق كل اعتبار فلماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين

والترسيم؟ لماذا نضيّق على أنفسنا ونسجن اجتهادنا في قواعد كانت تفي بالمصلحة والمقاصد، قليلاً أو كثيراً، في زمان، إذا لم تعد تفي بنفس الغرض اليوم على أكمل وجه، والحال أنها قواعد مبنية على ظن المجتهد وليس فيها شيء من القطع واليقين باعتراف أصحابها أنفسهم؟

أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، واعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب. وإذن فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم «الدوران» والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدّد من منظور الخلقية الاسلامية. إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كل «اجتهاد» في اطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليد وليس اجتهاد تجديد حتى ولو أتى بفتاوى «جديدة»، حتى ولو جاء بتخريجات من ذلك النوع المعروف عند الفقهاء القدامى بـ«الحيل الفقهية». إن التطور الذي يطبع عصرنا لا تفيد فيه مثل تلك «الحيل» مهما كان شأنها، انه تطور في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وطنياً ودولياً، لن يستوعبه إلا فكر يرتفع بالاجتهاد والتجديد إلى مستوى هذا التطور ذاته. **إن الاتجاه الاسلامي في الفكر العربي المعاصر مطالَب بإعادة البناء في هذا الأفق وعلى هذا الأساس إذا هو أراد أن يتجاوز الشعارات العامة التي من قبيل «الاسلام هو الحل» إلى حلول عملية للمشاكل العملية التي تطرحها الحياة المعاصرة، حلول اسلامية فعلاً ولكن معاصرة أيضاً.**

ثامناً: ولكل عصر ضرورياته الخاصة

> ... وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا حينئذ ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في إعادة تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية والفعالة لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد.

لا جدال في أن أبرز سمات الحياة المعاصرة: التغير والتبدل. وسواء نظر الناس إلى هذا التغير الذي حصل ويحصل على أنه تقدم وصعود على مدارج الحضارة والرقي، أو نظروا إليه على أنه ينطوي على كثير من «الضلال» والرجوع القهقرى بـ«القيم الانسانية الشريفة»، فإن الواقع الذي لا بد من الاعتراف به هو أن المستجدات في مختلف المجالات تتعاقب وتتزاحم في كل يوم، بل في كل ساعة، الشيء الذي يفرض على الناس، أعني على المستحضرين المواكبين للتطور، مراجعة ما

يسنّونه لأنفسهم من قوانين أو ما يتبعونه من شرائع ينظّمون بها سلوكهم الفردي والجماعي. وإذا كانت عملية المراجعة لا تعني بالضرورة الحذف أو التعطيل لهذا القانون أو ذاك، لهذه القاعدة السلوكية أو تلك، فإنها كثيراً ما تفرض اعادة النظر في الأولويات واعادة ترتيب الحاجيات وما قد يترتب على ذلك من اضافة لوائح جديدة لهذه أو تلك.

ونحن في العالم العربي والاسلامي، الذين نعيش التغير الذي يطبع العصر الحاضر وسط ميراث حي قائم متنوع انحدر إلينا من العصور الماضية، كثيراً ما نغفل هذه الحقيقة، فترانا نطالب بالتجديد متسائلين: ماذا يجب أن نأخذ من تراثنا وماذا يجب أن نأخذ من قوانين عصرنا؟ أقصد قوانين دول هي التي تبني حضارة العصر وتشرِّع لها، ونحن في تساؤلنا ذاك ننسى أو نتناسى أن ما أصاب حياتنا من تبدُّل عميق واسع وما تعرفه من تغير مستمر متواصل قد جعلنا في وضعية تتطلب منا معالجتها القيام بمراجعة عميقة للمقاييس التي نعتمدها والقواعد الأصولية التي ننطلق منها، وليس مجرد التساؤل أو التفكير في ما ينبغي أخذه من هنا وما ينبغي أخذه من هناك، وكأن الحياة جامدة على حالة معينة كما كانت في الماضي، أو كأن ركب التطور واقف ينتظرنا حتى نقرر ونختار.

لا، لم يعد في امكاننا أن نختار بين ما يجب أن نأخذ من هنا أو هناك. وأحسب أن الحياة البشرية على مرّ العصور لم تكن تقوم على مثل هذا الاختيار. وإذا كان من غير الجائز سلب الانسان قدرته على التحكم في الأحداث فإنه من غير الجائز كذلك إغفال الطابع النسبي لهذه القدرة: قدرة البشر على التحكم في ماجريات الأمور، وبالتالي قدرتهم على الاختيار بين الامكانات التي يتخيلون أنهم أحرار في ممارسة فعل الاختيار فيها. إن ما يفعله الناس في الحقيقة، وهذا ما قد ينجحون فيه أو يفشلون، هو التكيّف مع المستجدات، سواء تلك التي يساهمون في انتاجها أو تلك التي تظهر من غير أن يقصدوها أو يفطنوا بها. والتكيّف يعني الملاءمة: ملاءمة الذات، فردية كانت أو جماعية، مع الوقائع الجديدة، ولكن لا من أجل الخضوع لها والاستسلام أمامها، بل من أجل استعادة القدرة على السيطرة عليها نوعاً من السيطرة. وبقدر ما يكون الوعي بنوعية التطور الحاصل عميقاً بقدر ما تتسع الامكانات أمام الذات للحفاظ على استقلالها وأمانتها ولضمان الاستمرار لأصولها ومراجعها خلال عملية الملاءمة المطلوبة التي ستكتسي، حينئذ، أبعاداً عميقة، فتجمع بين إعادة بناء الواقع وإعادة تأصيل الأصول.

نقول هذا ونحن نفكر، أو على الأصح نساهم في التفكير، مع كثيرين ممن يرون أنه بالإمكان التغلّب على كثير من المشاكل التي تطرحها علينا الحياة المعاصرة

بتحقيق نوع من التوافق والتكامل بين ما يفرضه العصر من تجديد وما يقدمه تراثنا من قيم وتشريعات تشكّل جزءاً من هويتنا وشخصيتنا الحضارية. إننا نريد أن نؤكد في هذا السياق أن الدعوة إلى تحقيق الأصالة والمعاصرة، وهي دعوة ما فتئت تتردد على ألسنتنا، وفي كتاباتنا منذ أكثر من قرن، ودون جدوى، ستبقى مجرد دعوة تتقاذفها أمواج التغير والتبدل الذي يفرض نفسه على الحياة المعاصرة، ما لم ترتفع تلك الدعوة إلى المستوى الذي يجعل منها دعوة إلى التكيّف الواعي مع المستجدات قصد السيطرة عليها، ارتكازاً على تأصيل جديد للأصول. وفي ما يلي خواطر نعتقد أنها قد تساهم في تعميق الوعي ببعض جوانب المشكل المطروح.

عندما أخذ بعض الأصوليين الفقهاء الذين اتجهوا اتجاهاً تجديدياً بعد «انغلاق» باب الاجتهاد، يفكرون في اعادة تأصيل أصول الفقه على أساس بنائها على مقاصد الشريعة بدل الاقتصار في الاجتهاد على القياس، قياس جزئيات لم يرد فيها نص على جزئيات ورد فيها نص، انطلقوا من «الأصل» التالي، وهو أن «الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»، وأن مقاصدها، بناءً على هذا، لا تعدو أن تكون ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. أما الضروريات فقد حصروها في خمس هي على الترتيب كما يلي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال (وبعضهم جعل النفس قبل الدين)، وأما الحاجيات فهي كل ما قامت الحاجة إليه من أجل رفع الضيق والمشقة والحرج كالترخيص بالإفطار في رمضان لمن كان مريضاً أو على سفر، وكإباحة التمتع بالطيبات مما هو حلال في جميع الميادين... الخ، وإما التحسينيات في الأخذ بما يستحسنه العقل من العادات والمستجدات وتجنب ما يستقبحه منها، سواء في مجال الضروريات أو في مجال الحاجيات. ثم أضافوا إلى كل قسم من هذه الأقسام ما هو له كالتتمة والتكملة مما لا يؤدي إلى ابطال أصل من الأصول، وجعلوا المقاصد الضرورية أصلاً للحاجيات والتحسينات والتكميلات باعتبار «أن مصالح الدين والدنيا مبنية على الأمور الخمسة المذكورة»، أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقالوا إن هذه الأمور الخمسة قد ثبتت لديهم بالاستقراء، ليس من الدين الاسلامي وحده بل أيضاً «بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع».

وإذا كان ليس من مهمتنا هنا الخوض في تفاصيل ميدانها علم الأصول، فإنه لا شيء يمنع مع ذلك من النظر إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات والتكميليات نظرة تاريخية، بل تاريخانية.

لقد حدَّد فقهاؤنا القدامى الضروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول، أي باعتماد معطيات عصرهم الحضارية من جهة والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيه من

جهـة أخرى، فحصروا الضروريـات في الحفاظ عـلى الدين والنفس والعقـل والنسل والمال. وفي الغالب فكروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الاسلامي الذي كان في وقتهم يشكّل عالماً قائماً بذاته مستقلاً عن غـيره من المجتمعات التي لم يكن لهـا شأن يـذكر، لأن الشـأن كل الشـأن كان يـومئذ للمجتمـع العربي الاسـلامي الذي كـانت حضـارته حضـارة للعالم أجمـع. أما اليـوم، ونحن نعيش في عالم آخـر، أصبحنـا فيـه تابعين لا متبوعين، عالم تغيرت فيه الأحوال وتطورت فيه الحقـوق والواجبـات وكثرت فيه المنافسات والتهديدات، فإنـه لا بد لكـل من يفكر بشيء من الجـدية في التجـديد و «فتـح» باب الاجتهـاد وتحقيق الأصالـة والمعاصرة معـاً، لا بد لـه من أن يُدخـل في حسابه ما استجد من تحوّلات وهي كثيرة وعميقة.

فعلاً، إن الأمور الخمسة التي حصر فيها فقهاؤنا القدامى «الضروريات» كـانت وما تزال وستبقى أموراً ضرورية بالفعل، أي مقاصد أسـاسية لكـل تشريع يستهـدف فعلاً خدمة «مصالح العباد». غير أن «مصالح العباد» اليوم لم تعد مقصـورة على حفظ الـدين والنفس والعقل والنسـل والمال، بـل إنها تشمل بـالإضافـة إلى الأمور الخمسـة المذكورة أموراً أخرى نعتقد أنه لا بد من أن ندرج فيها: الحق في حرية التعبير وحرية الانتـماء السياسي، والحق في انتخـاب الحاكمـين وتغييرهم، والحق في الشغـل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعليم والعلاج... إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر. أما الحاجيات، فبالإضافة إلى ما ذكره فقهاؤنـا القدامى هناك حاجيات جديدة مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقـاية من الأمـراض بإعـداد ما يكفي من مستشفيات وغيرها، والحاجـة إلى ما لا بـد منه لتنشيط الإبـداع الفكري في مختلف المجالات العلمية والفنية والنظرية، والحاجة إلى ما لا بد منه لاكتسـاب معرفـة صحيحـة بالـواقع والأحـداث... أما التحسينيات التي يتطلبها عصرنا فحـدّث ولا حرج، كما يقولون.

غير أن ما تقدّم ليس إلا وجهاً واحداً من الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي يتطلبها العيش في مستوى عصرنا، الـوجه الـذي يتعلّق كما قلنـا بحقوق المـواطن وحـاجاتـه في المجتمع المعـاصر. أما الـوجه الآخـر فيتعلق بمـا هـو ضروري وحـاجي وتحسيني وتكميلي بالنسبة إلى الأمة ككـل. ولا نعتقد أن هنـاك من يجادل في أن الأمـة العربية اليوم من ضروريات وجودها القـومي المنيع في العصر الحـاضر، قيام حـد أدنى من الوحدة بـين دولها، قـوامه التخـطيط المشترك والتعـاون الفعلي والتضـامن الحقيقي وصولاً إلى وحدة شاملة اتحادية أو فدراليـة... ولا نشك في أن جميـع العرب يقـرّون اليـوم بأن من ضروريـات استقرار الـوجـود العـربي وتحقيق الحـد الأدنى من الـوحـدة المنشودة: تحرير فلسطين وتمكين شعبها من تقرير مصيره بنفسه... ولا نخال أن هناك

من يجادل في أن ضروريات التنمية والتقدم في الوطن العربي في العصر الحاضر تتطلب بناء السلطة فيه على أسس ديمقراطية حقيقية وبناء العلاقات الاجتماعية في كل بلد من بلدانه وقطر من أقطاره على العدالة الاجتماعية.

أما الحاجيات فأكثر من أن تحصى: إنها حاجيات التنمية وحاجيات التحرر وحاجيات القوة والمناعة... الخ. أما التحسينيات فهي أيضاً لا حصر لها على هذا المستوى. أما بالنسبة إلى ما يكمل الضروريات والحاجيات والتحسينيات على هذا المستوى فيمكن أن نذكر، ودائماً على سبيل المثال، الحفاظ على سمعة الأمة بتجنب كل ما قد يسيء إلى قيمها وخلقيتها، كما يمكن أن نذكر ضرورة نشر إشعاع قيمها المشرقة وكسب الأنصار والحلفاء لقضاياها المصيرية، من كل جانب وعلى كل مستوى.

تلك هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي يطرحها عصرنا ذكرنا بعضها على سبيل المثال، ولم نتوخ الحصر. ومن دون شك فإنها لا تُلغي ولا تعوض تلك التي سبق أن حصرها فقهاؤنا بالأمس في الأمور الخمسة المذكورة، بل بالعكس هي تكملها، وأكثر من ذلك توفر لها الشروط الضرورية لحفظها في الحياة المعاصرة.

لنختم إذن بالقول إنه إذا كانت هناك ضرورات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته. وهكذا **فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد؟**

تاسعاً: إدرأوا الحدود بالشبهات

«إدرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة» ـ حديث شريف.

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، التي ما لبثت أن هبّت رياحها على مجموع العالم الاسلامي مع الأفغاني وعبده، وشعار «تطبيق الشريعة الاسلامية» من الشعارات التي تضمّنها الجماهير المسلمة البدائل التي تطمح إليها في الحياة الحرة الكريمة. إن جميع أفراد الجماهير المسلمة في أية جهة في العالم تنتظر ذلك اليوم الذي تطبّق فيه الشريعة الاسلامية بالصورة التي ترفع الظلم الاجتماعي والسياسي وتحقق الحرية والكرامة للفرد

البشري وتفسح المجال للعمل الصالح والخلق الفاضل ليكون ذلك قاعدة للحياة في المجتمع الاسلامي، لا بل في المجتمع البشري كله.

وإدراكاً من وعي الأمة الاسلامية، وأيضاً من كثير من مفكري الاسلام، بأن تحقيق الحياة الفاضلة الاسلامية تحقيقاً كاملاً مطلقاً لا يمكن أن يتم إلاّ في ظروف خارقة للعادة، وفي نهاية الرحلة البشرية على هذه الأرض، ربطت تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً وتحقيق العدل تحقيقاً عاماً، بمجيء «المهدي المنتظر».

وفكرة «المهدي المنتظر» هذه فكرة ذات دلالة عميقة: إنها ترمز إلى أن تطبيق الشريعة، أي تحقيق المدينة الفاضلة الاسلامية، سيظل نسبياً في الزمن البشري، زمن نظم الحكم البشرية، وأنه لن يكون كاملاً تاماً إلا بمجيء «المهدي المنتظر» الذي سيجسّم بصورة شاملة ومباشرة إرادة الله على الأرض.

وأعتقد أن هذه الفكرة هي التي وجهت أهل الحل والعقد في الاسلام منذ زمن النبي إلى اليوم، سواء منهم الخلفاء أو الملوك أو الفقهاء أو غيرهم ممن كان لهم نصيب في تطبيق الشريعة، قلّ أو كثر. أزعم أن الجميع كان يرى أن تطبيق الشريعة الإلٰهية من طرف البشر على البشر - والبشر محلّ نقص - لا يمكن أن يكون إلاّ نسبياً، وهذه النسبية هي التي تعطي الحياة الاسلامية معنى، لأنه لو تم الكمال لما بقي للحياة ولا للشرائع معنى.

النسبية إذن هي التي طبعت تطبيق الشريعة الاسلامية على ممر العصور، وهذا منذ ظهور الاسلام نفسه. ذلك أن القرآن الذي يتضمن مبادىء هذه الشريعة وأحكامها لم ينزل دفعة واحدة، وإنما جاء منجماً مقسطاً وعلى مدى ثلاث وعشرين سنة، وبالتالي فتطبيق أحكام الشرع كان نسبياً بهذا المعنى حتى في زمن النبي، أي أنه كان يتّصف بالتدرج. وقد اكتسى التدرّج نوعاً من المرحلية: ينصّ أولاً على حكم ثم يأتي حكم آخر يكمله أو يعدله، وكأن الحكم الأول تمهيد للحكم النهائي.

ومنذ وفاة الرسول ﷺ إلى يومنا هذا، والنسبية هي الطابع الذي يطبع تطبيق الشريعة الاسلامية من طرف الخلفاء والحكام والفقهاء وغيرهم. وبطبيعة الحال، فلقد كان هناك تفاوت في هذه النسبية. فإذا كان تطبيق الشريعة قد ارتفعت نسبته إلى ثمانين أو تسعين في المئة أو أكثر زمن الخلفاء الأربعة الراشدين، فإنها نزلت بعد ذلك نزولاً كبيراً حتى إذا مرَّ قرن واحد فقط على ظهور الاسلام أحس الناس بأن الشريعة لم تعد تطبَّق، فارتفعت الأصوات المطالبة بذلك، وفي الحين تبلور وعي لدى المسؤولين من ذوي العاطفة الدينية الصحيحة والخلق الفاضل بأن تطبيق الشريعة أصبح يتطلب التدرج، شيئاً فشيئاً، وكأن الاسلام في بداية ظهوره.

ذلك ما عبّر عنه الخليفة «الخامس» الصالح: عمر بن عبد العزيز. لقد قال له ابنه عبد الملك يوماً: «ما لك لا تنفّذ الأمور، فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق؟»، وبعبارة عصرنا قال له لماذا لا تعمد إلى تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً وليكن ما يكون. أجاب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قائلاً: **«لا تعجل يا بني. فإن الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين وحرّمها في الثالثة. وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة».**

هذا جانب.

هناك جانب آخر، وهو أن تطبيق الشريعة الاسلامية لا يعني فقط اقامة الحدود كقطع يد السارق مثلاً. إن هناك مبادىء وأحكاماً أخرى يجب أن تطبّق مثل مبدأ «الشورى» في الحياة السياسية، ومبدأ «كاد الفقر أن يكون كفراً» في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ومبدأ «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» في الحياة الفكرية، ومبدأ «الناس كأسنان المشط» في مختلف مرافق الحياة... الخ، وأعتقد أن تطبيق هذه المبادىء يجب أن يسبق تطبيق بعض الحدود الشرعية، خاصة حد السرقة، لأن انتفاء الأسباب الموضوعية التي تدفع إلى السرقة شرط ضروري لجعل المسؤولية تنصرف إلى الأسباب الذاتية وحدها. ومعلوم أن الحدود ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لردع وزجر النوازع الذاتية الفردية الهدّامة، أي التي تمس مصلحة الجماعة، مصلحة الأمة.

ليس هذا وحسب، بل إن تنفيذ الحدود كقطع يد السارق ينظّمه ويحكمه حديث نبوي يقول: «إدرأوا الحدود بالشبهات» هذا الحديث الذي صار مبدأً أساسياً في التشريع الاسلامي. وهناك حديث نبوي أوضح وأقوى، هذا نصه: «إدرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة». وإدراكاً من الفقهاء لمغزى هذا الحديث توسعوا في نطاق الشبهة المسقطة للحدود حتى أنهم قالوا: «إن مجرد ادعاء الشبهة في مظنتها من مرتكبي الجريمة الموجبة للحد يُسقط الحد دون حاجة إلى اثباتها».

ولا يقف الأمر عند هذه النقطة، بل إن فقهاءنا، والأيمة الكبار منهم خاصة، كانت لهم جولات اجتهادية في مسألة الحدود، نقتصر منها هنا على ذكر بعض ما يخص السرقة:

لقد اشترطوا أن يكون المسروق قد بلغ نصاباً معيناً حتى تقطع يد السارق، وحدد بعضهم هذا النصاب بثلاثة دراهم (الإمام مالك وفقهاء الحجاز)، بينما حدَّده

بعضهم الآخر بعشرة دراهم (فقهاء العراق). والاختلاف في هذه النقطة راجع إلى اختلاف الصرف، لأن كل واحد قدّر المبلغ في بلده حسب قيمة ما قطعت به يد السارق زمن النبي ﷺ. وقالوا إذا سرقت جماعة مالاً يبلغ حد النصاب لكل منهم لا تقطع يد أي منهم عملاً بمبدأ «لا تقطع أيد كثيرة فيها أوجب الشرع فيه قطع يد واحدة». واشترطوا في المال المسروق أن يكون محروزاً محفوظاً من طرف مالكه بحيث يعسر أخذه. واستندوا في ذلك إلى حديث نبوي يقول: «لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل»، أي أن من أخذ من الثمار وهي على الشجرة في بستان غيره أو من غنم يرعاها صاحبها في جبل، أي في محل مفتوح غير مغلق، لا تقطع يده، لأن الحرز والحفظ هنا غير متوفر. واختلفوا في الأوعية، واتفقوا على أن باب البيت وغلقه حرز. كما اتفقوا على أن من سرق من بيت في دار غير مشتركة السكنى أنه لا تقطع يده حتى يخرج من الدار، واختلفوا في الدار المشتركة فقال بعضهم تقطع يد السارق إذا كان من سكانها بشرط أن يخرج من البيت، وقال آخرون لا تقطع يده إلا إذا غادر الدار. وفي رأي الامام مالك لا تقطع يد من أخذ ما على الصبي من حلي أو غيره لأن الصبي لا يقوى على حفظ وحرز ما عليه.

وعمل الأيمة أصحاب المذاهب كلهم والفقهاء التابعون لهم بمبدأ «ادرأوا الحدود بالشبهات»، فقالوا: شبهة الملك القوية تدرأ الحد، وقضوا بأن العبد إذا سرق مال سيده لا تقطع يده، وأن أحد الزوجين يسرق مال الآخر لا تقطع يده، وأن الأب الذي يسرق من مال ابنه لا تقطع يده في رأي الامام مالك، وقال الشافعي لا يقطع عمود النسب الأعلى والأسفل، أي أن من سرق مال أبيه أو جده أو جد جده... الخ أو مال ابنه وحفيده وابن حفيده... الخ لا تقطع يده، وعمم أبو حنيفة ذلك على ذي الرحم المحرمة فادخل الأم والأخت... الخ أي كل من يحرم الزواج بينهما لقرابة النسب لا تقطع يد أحدهما إذا سرق من مال الآخر. واختلفوا فيمن يسرق من بيت المال، وفيمن يسرق من المغانم فقال بعضهم لا قطع. واتفقوا على أنه إذا سرق السارق شيئاً ما فقطعت يده ثم سرقه ثانية لا يقطع فيه. واشترطوا جميعاً في اثبات السرقة شهادة عدلين، أو اعتراف السارق إذا كان حراً، أما إذا كان عبداً فقد اختلفوا هل يعتبر اعترافه أم لا.

وبطبيعة الحال فإن سقوط الحد أي عدم قطع اليد لقيام شبهة ما لا يعني تبرئة المتهم بصورة آلية. إن سقوط الحد، سواء في السرقة أو في الزنى أو في شرب الخمر والقذف يعني سقوط نوع العقوبة الخاصة المنصوص عليها (قطع اليد، الجلد... الخ) وهذا يسمونه حق الله. يبقى بعد ذلك الحق العام الذي قد يستوجب عقوبات أخرى كالسجن مثلاً في حال عدم ثبوت براءة المتهم، وذلك للتأديب والتعزير. وهذا يعني أن جميع الأحكام التي أصدرها الفقهاء قديماً وتصدرها محاكم الدول الاسلامية

حديثاً هي أحكام اسلامية طبِّقت فيها الشريعة على سبيل التأديب والتعزير. . . أي تطبيقاً نسبياً. أما التطبيق الكامل بإقامة الحد المنصوص عليه فأعتقد أن العمل بمبدأ «ادرأوا الحدود بالشبهات» سيحمل كل قاضٍ نظيف نزيه على التوقف طويلاً قبل اتخاذ القرار. وقد يضطر إلى الاكتفاء بالتعزير بالسجن، خصوصاً في ميدان السرقة ما دام المجتمع الاسلامي العادل غير قائم بالشكل الذي يجعل الانسان لا يضطر إلى السرقة تحت ضغط الحاجة. ومعروف أن عمر بن الخطاب أوقف الحد في السرقة عام المجاعة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن شبهات عصرنا كثيرة ومتفرعة بسبب تعقد الحياة المعاصرة وتنوع الحوافز فيها، أمكن القول إن الاكتفاء بالعقوبة التعزيرية كالسجن والغرامة قد يصبح ضرورة. أما إذا أضفنا إلى ذلك الشبهات الراجعة إلى «السياسة» فإن الحدود حينئذ سيلتبس أمر تنفيذها بالأغراض والدوافع السياسية، وتلك شبهة. . . وأية شبهة!

عاشراً: حول «التطبيق الكامل للشريعة»

وبعد، أفلست ترى معي، أخي القارىء، أن هناك كثيراً من القضايا التي تشغلنا وتفرّق بيننا وتجرّنا إلى التخاصم وأحياناً إلى التنابز بالألقاب، هي في حقيقة أمرها قضايا غير ذات موضوع، قضايا تشغل عن المهم فضلاً عن الأهم.

ثارت في بداية صيف سابق في مصر مناقشة لا تخلو من حدة حول مدى تطبيق الشريعة الاسلامية خلال عصور التاريخ الاسلامي. لقد كتب الصحفي العربي المعروف أحمد بهاء الدين في ركنه اليومي بـ«الأهرام» مقالاً ورد فيه أن الشريعة الاسلامية لم تطبق خلال جميع مراحل التاريخ الاسلامي. وقد أثار مقال الأستاذ بهاء الدين ردود فعل من طرف كتّاب ومفكرين آخرين ممن يهتمون بقضايا الاسلام والفكر الاسلامي، ونشرت ردود في أكثر من صحيفة مما اضطر الأستاذ بهاء الدين إلى الردّ على الردود مستشهداً برأي عدد من أساتذة الأزهر أو خريجيه لتأكيد أن الشريعة الاسلامية لم تطبَّق كاملة في جميع مراحل التاريخ الاسلامي وإنما طبّقت تطبيقاً كاملاً في فترة محدودة هي عصر الرسول والخلفاء الراشدين. ولا شك أن الأستاذ بهاء الدين قد شعر بالرضى، حتى لا أقول «خرج من المأزق» عندما وجد أساتذة ذوي «سلطة» في الموضوع، أعني «أصحاب الفضيلة» الشيوخ المتخرجين من الأزهر، يؤكدون له أن الشريعة الاسلامية إنما طبِّقت كاملة في العصر الاسلامي الأول، عصر الرسول

والخلفاء الراشدين، وأنه قد جاءت بعد ذلك عصور أو فترات لم تـطبّق فيها الشريعـة تطبيقاً كاملاً.

ومنذ أن قرأت ما كتبه الأستاذ بهاء الدين وما كتبـه الذين ردّوا عليـه وما ردّ بـه هو عليهم أخيراً، وأنـا أشعر في قـرارة نفسي بأن المشكـل الذي أثـير هو من المشـاكل «المزيفة»، أعني المشـاكل التي لا أسـاس لها ولا فـائدة تـرجى من إثارتهـا. ذلك لأن الأهمية، بل والخطورة، التي أعطيت للموضوع لا تجد تبريرها، في نـظري، إلا في جو محموم، حتى لا أقول «مسموم»، الجو الذي تطغى فيه العاطفـة والانفعال عـلى العقل والتروي، ويسود فيه الحذر ومـا يتبع ذلـك من المبادرة إلى «التصـديق» للخصم قصد افحامه وقمعه قبل أن ينهي كلامه ويدلي بجميع شكوكه.

وأعترف للقارىء وباعتزاز ـ وأحمد الله على ذلك ـ أنني أشعر أني متحرر إلى حد كبير من مثل تلك الحالة الوجدانية التي تضع صاحبها في موقف الدفاع والضعف حتى ولو لم يكن هناك ما يستوجب ذلك. أنا لا أجـد حرجـاً لا في ديني ولا في وجداني ولا في عقلي إذا قلت إن الشريعة الاسلامية لم تطبّق قط «كاملة» في يـوم من الأيام. أقـول هذا وأنا أعطي لكل كلمة معناها وحقها من الدلالة، وبالخصوص كلمـة «كاملة» التي أضعهـا بين مـزدوجتين إبـرازاً لها وتـأكيداً عليهـا، لأنها جـوهـر المسـألـة، ولا أقـول «المشكلة» لأن الموضوع كله واضح، في نظري، لا مشكلة فيه ولا إشكال. وفي ما يلي البيان:

١ ـ الشريعة الاسلامية لم تطبّق «كـاملة» في زمن الرسـول ﷺ لسبب بسيط يعرفـه جميع من له معرفة بـالسيرة النبـوية، هـو أن هذه الشريعـة لم تنزل دفعـة واحدة ومـرة واحدة وإنما استغرق نزول ما نزل منها وتقرير ما تقرر حياة الـرسول ﷺ كلهـا من يوم بعثته إلى اللحظة التي لفظ فيها أنفاسه. ذلك لأن القرآن وهو الأصـل الأول للشريعة لم يكتمل إلا يوم نزلت الآية الشهيرة ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً...﴾[1]. ويقال إن الرسول ﷺ لم يعش بعدها إلا واحداً وثـمانين يـوماً (قـد تكون نزلت خلالها آيات. وآخر ما نزل من القرآن موضـوع خلاف كـما هو معلوم). أما المصدر الثاني للشريعة المبيّن للمصدر الأول والمفصّل لما أجمل فيه فهو السنّة النبـوية أي مـا صدر عن النبي ﷺ من قـول أو فعل ومـا أقرّ النـاس عليـه، ومعلوم أن هـذا الأصل الثاني لم يكتمـل إلا في اللحظة التي كفّ النبي ﷺ فيهـا عن الكلام والفعـل، لحظة وفاته عليه السلام. وإذن، فقبل انتهاء نزول القـرآن وقبلِ انتقـال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى لم تكن الشريعة الاسلامية قد طبِّقت تطبيقاً «كـاملاً»، لسبب بسيط هـو

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣.

أنها لم تكن قبل ذلك قد اكتملت بعد. ومعنى ذلك أن ما طُبق من الشريعة في كل مراحل نزولها هو ما كان قد نزل منها، وهو جزء منها وليس كلها.

٢ ـ ولم تطبَّق الشريعة الاسلامية كاملة زمن الخلفاء الراشدين لسبب بسيط أيضاً هو أن الصحابة واجهوا نوازل ومستجدات لم تكن قد ظهرت زمن النبي ﷺ فكان عليهم أن يجتهدوا، وكان لا بد أن يستشير بعضهم بعضاً، وكان لا بد أن يتناقشوا فيختلفوا ويتفقوا، وكان لا بد، في جميع الأحوال، أن يتصرفوا إما عن اجتهاد وإما بإجماع. وكما نعرف جميعاً فالإجماع والاجتهاد هما الأصلان الثالث والرابع من أصول التشريع في الاسلام. وواضح أن الشريعة إنما تكمل باكتمال أصولها (ولا عبرة هنا بالنقاش حول حجية الاجماع والاجتهاد فالجميع ـ باستثناء الشيعة ـ متفقون حول اجماع الصحابة واجتهادهم، والخلاف هو حول اجتهاد واجماع من جاء بعدهم). وإذن فالحديث عن «تطبيق الشريعة كاملة» لا يصح، من الناحية المبدئية، إلا عندما تكون أصولها الأربعة قد تقررت كلها، وهذا لم يحدث إلا بعد أن انتهت الحقبة التي كان فيها الصحابة هم أهل الحل والعقد، حقبة الخلفاء الراشدين.

٣ ـ على أن الشريعة الاسلامية ليست مكوّنة فقط مما نصّ عليه القرآن والسنّة وما قرره اجماع الصحابة واجتهادهم، بل هي تضم كذلك ما قرره الفقهاء المجتهدون في كل العصور وأيضاً ما سيقرره الفقهاء المجتهدون الذين ستعرفهم العصور الآتية. وإذن فما دامت الشريعة الاسلامية قد بدأت تتقرر مع البعثة المحمدية فاكتملت مبادئها العامة وأركانها الأساسية في عهد الرسول ﷺ (بالكتاب والسنّة) وتوضحت جوانب كثيرة منها واغتنت باجتهاد الصحابة، وهي تغتني دوماً باجتهاد الفقهاء المجتهدين، في الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا معنى للقول إن الشريعة الاسلامية قد طبقت «كاملة» في هذا العصر أو ذاك، لأن الشريعة الاسلامية، بما أنها شريعة جميع العصور والأزمان، على المجتهدين فيها أن يجدوا حلولاً وصيغاً شرعية لجميع ما يستجد في مستقبل الأيام، أقول بما ان الشريعة الاسلامية هي كما وصفنا فلا معنى للقول إنها طُبِّقت «كاملة» بل الأصح أن يقال إنها تكتمل باستمرار (أو أن الأمر يجب أن يكون كذلك).

نعم قد يقال: ليس المقصود «الكمال» بهذا المعنى. وإنما المقصود هو أن ما وجد من الشريعة في زمن الرسول وزمن الخلفاء الراشدين قد طُبِّق تطبيقاً كاملاً. وهذه وجهة نظر يمكن أن تعارض، على مستوى الجدل فقط، بالأمور التالية:

ـ إن الشريعة زمن الرسول ﷺ قد عرفت، سواء على مستوى النص القرآني أو على مستوى السنّة النبوية، تطوراً جعل منها شريعة حية وليس شريعة جامدة، تطور يعكسه بوضوح وجود «الناسخ والمنسوخ». والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو

التالي: هل الأحكام التي كان يجري العمل بها ثم نُسخت «بخير منها أو مثلها» تدخل في دائـرة «كمال» تـطبيق الشريعة أو لا تـدخل. أوَليس «الكـمال» هنـا للنـاسـخ وليس للمنسـوخ؟ ثم هل كـان جميـع الـذين أسلمـوا زمن النبي ﷺ يقـومـون بمـا تقـرر من الأحكـام فيصلّون ويزكّـون ويرجمـون الزاني أو يجلدونـه ويقطعـون يد السـارق بمجرد الاعـلان عن إسلامهم. ألم يكن النبي ﷺ يقبـل من وفود القبـائل مجـرد الاعلان عن اسـلامهم (الشهادة) ثم تـأتي بعد ذلـك مرحلة «تعليمهم شؤون دينهم» بـواسـطة من يبعثه إليهم لهذا الغـرض. ثم ألم يكن كثير من الأعـراض الذين أسلمـوا «ولما يـدخل الايمـان» في قلوبهم مقصرين في تطبيق مـا كان مـوجـوداً من الشريعـة، ولم يكن يخفى ذلك على رسول الله ﷺ. فهل يمكن القول، بإدخـال هؤلاء وأولئك في الحسـاب، إن الشريعة أو ما كان موجوداً منها قد طبّق تطبيقاً كاملاً على الناس جميعاً زمن النبي ﷺ، أعني الناس الذين أعلنوا اسلامهم؟

- ومثل ذلك يقال بالنسبة إلى عصر الصحابة، عصر الفتوحات. فالناس الذين أسلموا حين الفتح، على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، وفي العصور التاليـة كذلـك، لم يـطبّقوا الشريعـة أو لم تطبّق عليهم، تـطبيقاً كـاملاً بمجـرد اعلان إسـلامهم طوعـاً أو كرهاً، بل كان لا بـد من وقت يتعلّمون فيـه دينهم وكان لا بـد من استقرار الأحـوال حتى يعيّن القضاة والقراء. . . الخ، أي كان لا بد من وقت يمـر عليهم دون أن تطبّق الشريعة عليهم، وهم مسلمون، تطبيقاً كاملاً.

- وما القول في اجتهادات الخلفاء الراشدين التي يـوجد فيهـا ما يشبـه الناسـخ والمنسوخ: فقد وزع أبو بكر، كما هو معروف، الغنائم والعطايا عـلى أسلوب وطريقـة ومقـاييس، ولما تـولى عمر بن الخـطاب عدل عنهـا إلى أسلوب ومقاييس أخـرى. وأما الخليفة الثالث عثمان بن عفان فمعـروف أنه سلك في كثـير من الأمور غـير مسلك أبي بكر وعمر، دع عنـك ما كـان يؤاخذ عليـه خلال السنـين الأخيرة من خـلافته. فـأيها ينتمي إلى الشريعـة المطبَّقـة «كاملة»: مسلك أبي بكـر الذي نسخـه مسلك عمـر، أم الكيفية التي تصرّف بها عثـمان؟ علينا أن نقـول كما قـال الفقهاء: لقـد اجتهدوا وكـل مجتهد مصيب. ولكن هل يدخل كل اجتهاد في دائرة «كمال» الشريعة؟

- ولننتقل إلى عصرنا ومـا سيأتي بعـده من العصور، ولنقـل إن دائرة الشريعـة الاسـلامية حـين ستطبّق مثـلاً في المسلمين، وهم يسـافرون إلى القمـر أو يطوفـون في الفضاء أو يتخذون موقفاً من الحمل الاصطنـاعي عن طريق التلقيـح داخل الأنـابيب الزجاجية هي دائرة أوسع كثيراً من دائرة نفس الشريعة كـما تطبّق اليـوم أو كما طبِّقت في الماضي. وإذن أفليس ميلها واقترابها من الكمال في هذه الحـالة أقـوى مما كـان عليه الأمر في أي زمن مضى؟

ما نريد أن نخلص إليه من هـذه التساؤلات الجـدلية هـو الوصـول إلى الحقيقة البديهية التالية: هي أن «الكـمال» في مجال تـطبيق الشرائع كـما في أي مجال آخـر، هو كمال نسبي، سواء تعلّق الأمـر بزمن الأنبيـاء أو زمن حواريهم وصحـابتهم أو ما جـاء ويجيء بعدهم من أزمان. إلا أنه لا كمال في هـذه الدنيـا، لا في مجال تـطبيق الشريعة ولا في غيره من المجالات.

وبعـد، أفلست ترى معي، أخي القـارىء، أن هناك كثيـراً من القضـايـا التي تشغلنا وتفرّق بيننا وتجرّنا إلى التخاصم وأحياناً إلى التنابـز بـالألقاب، وهي في حقيقـة أمـرها قضـايا غـير ذات موضـوع: قضايـا تشغل عن المهم فضـلاً عن الأهم. والمهم والأهم يتعلقان دائماً بالحاضر والمستقبل. فلننظر إلى مـاضينا كله نـظرة تاريخيـة، نظرة تعتمد «أسباب النزول»، فنأخـذه في كليته ونعـترف به كتـاريخ لـلإسلام والمسلمـين، تاريخ قوّتهم وضعفهم، صوابهم وخطأهـم، ناظرين إلى المستقبل نفس النظرة، النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورة وليس معطى جاهزاً جامداً.

الفصل الثالث

مسألة الدين والدولة



أولاً: الدين والدولة في المرجعية التراثية

١ ـ مسألة تنفيذ الأحكام

> ... نعم يمكن أن تنجح في اقناع من يفكر من داخل المرجعية التراثية وحدها بأن الأمر لا يتعلق قط بإنشاء دولة ملحدة ولا بنزع الصبغة الاسلامية عن المجتمع، يمكن أن تحلف له بأغلظ الأيمان بأن المقصود ليس هو هذا ولا ذاك، وسيكتفي بالقول «الله أعلم» ويسكت. ولكنك لا تستطيع أبداً أن تقنعه بأن «فصل الدين عن الدولة» ليس معناه حرمان الاسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. وإذن فيجب البدء بالتمييز بين السلطة المنفذة للأحكام وبين الهيئة الاجتماعية المسماة: الدولة.

لا شيء يعتم الرؤية ويوقع في التيه الوجداني والضلال الفكري كالأسئلة المزيفة. الأسئلة المزيفة هي، كأسئلة الأطفال، أسئلة تطرح مشاكل مزيفة يعيشها الوعي على أنها مشاكل حقيقية. وخطورة السؤال المزيف تكمن في أنه يستدعي جواباً مزيفاً يثير بدوره مشكلة أو مشاكل مزيفة. ذلك لأن كل سؤال يُطرح إلاّ ويحمل معه مشروع جواب. وعندما يُطرح السؤال في صيغة زوج تقابلي مثل: «هل الاسلام دين أم دولة؟» فإنه يضع المسؤول، وبالتالي الفكر، أمام تسمية عقلية ثنائية محصورة، مما يفرض أحد أمرين؟ إما: «الاسلام دين لا دولة» وإما: «الاسلام دين ودولة»، أما

الاحتمال الثالث أي «الاسلام دولة لا دين» فهو احتمال غير وارد، لأن الاسلام، بالتعريف دين.

والأسئلة المزيفة هي، في الغالب، أسئلة لا تستمد إشكاليتها من الواقع، بل هي تعبّر عن إشكالية فكر حالم، أو فكر مجرد، ميتافيزيقي، أو تطرح في مجال معين مشكلة تستقي مضمونها وتحديداتها من مجال آخر. والثنائية التي نحن بصددها، ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث، هي من هذا النوع الأخير من المشاكل. ذلك أن السؤال «هل الاسلام دين أو دولة» سؤال لم يسبق أن طرح قط في الفكر الاسلامي منذ ظهور الاسلام حتى أوائل القرن الماضي، وإنما طُرح ابتداءً من منتصف القرن الماضي بمضمون لا ينتمي إلى التراث الاسلامي، مضمون نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوروبي الذي كان العرب وما زالوا يطمحون إلى تحقيقه في أوطانهم، وبالخصوص ما يتعلق منه بالتقدم والنهضة.

نعم إن المشاكل لا تقبل النقل من مجال إلى مجال إلا إذا كان هناك في المجال المنقول إليه ما يجعل عملية النقل تلك مبررة نوعاً من التبرير، بمعنى أن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعول إلا مع وجود استعداد «داخلي» مسبق. ومع ذلك فالمنقول، حتى في هذه الحالة، سيظل غريباً شاذاً، يثير المشاكل ويتسبب في احتكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه، إذا لم تتم تبيئة هذا الأخير تبيئة تامة ملائمة ناجحة. ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نُقلت إلى المجال العربي، في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لم يتم بعد تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع العربي الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوروبي الذي نُقلت منه.

سنحاول إذن أن نعمل على التحرر من حبائل السؤال المزيف، وذلك بوضعه هو نفسه موضع السؤال، حتى إذا جرّدناه من عناصر التزييف أمكن طرحه حينئذ بالصيغة التي يكون بها معبِّراً عن الواقع العربي: عن معطياته الخاصة الماضية والحاضرة وعن مطامح الأمة العربية وتطلعاتها المستقبلية. ومن أجل هذا الغرض سنتناول الموضوع على أربع مراحل، نطرح في كل منها مستوىً من مستويات المشكل كما طُرح ويُطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر: سننظر أولاً في الكيفية التي يجب أن تُطرح المسألة بها داخل المرجعية التراثية حتى يمكن أن يكون لها جواب مستمد من هذه المرجعية نفسها، ثم نعرض ثانياً لتحليل العناصر التي يتحدَّد بها الجواب الذي تقدمه هذه المرجعية، ثم ننظر ثالثاً في الكيفية التي طُرح بها المشكل في المرجعية النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة، ثم نعرض رابعاً وأخيراً لعلاقة المسألة بالواقع العربي الراهن وآفاق مستقبله.

لنبدأ بطرح المسألة على المستوى الأول.

واضح أن هدفنا هنا ليس القيام بتحليل أكاديمي، وإنما هدفنا تأطير الموضوع تأطيراً يسمح بتوفير حد أدنى من الفهم والتفهم والتفاهم، اقتناعاً منا بأن من أهم عوائق التواصل والتفاهم بين تيارات الفكر العربي المعاصر انغلاق كل منها داخل مرجعيته الخاصة وانشداده المطلق إليها ونفي كل ما عداها، إما بجهله أو تجاهله وإما بتصنيفه تصنيفاً ايديولوجياً، بالمعنى الذي تكون فيه الايديولوجيا هي «آراء خصمي».

المرجعية التراثية تتكون من التاريخ الاسلامي السياسي والفكري، الرسمي منه بصفة خاصة، منذ ظهور الاسلام إلى أوائل القرن الماضي، إنها الفترة التي كان الاسلام فيها يشكّل عالماً حضارياً يكفي نفسه بنفسه لا يعرف من المشاكل إلا ما نشأ فيه ووجد حلولاً ما داخله. هذا العالم المغلق، المستقل بنفسه المتسع لمشاكله هو الذي يفكر داخله وبواسطة معطياته قسم كبير جداً من مثقفي الوطن العربي، ليس الشيوخ والعلماء منهم وحسب، بل الشبان والمثقفون أيضاً. والمبدأ المؤسس لهذه المرجعية والمتحكم في توجيهها هو أن كل ما يوضع في مقابل الاسلام فهو ليس من الاسلام. وبخصوص الثنائية التي تعنينا هنا، ثنائية الدين والدولة فإنها إذا طرحت بمضمونها الأصلي، الأوروبي الذي يفيد المطالبة بفصل الدين عن الدولة، إنها إذا طرحت بهذا المضمون في مرجعيتنا التراثية تلك، فإن هذا الطرح سيُفهم حتماً على أنه «اعتداء على الاسلام» ومحاولة مكشوفة لـ «القضاء» عليه.

لماذا؟

للجواب عن هذا السؤال، جواباً مثمراً، يجب تجنب الاتهامات المجانية من قبيل الرمي بالتعصب وضيق الأفق... الخ، فضررها أكثر من نفعها، فضلاً عن كونها تنمُّ عن عدم فهم أو على الأقل عن عدم تفهُّم لمحددات تفكير من يصدر عن المرجعية التراثية.

لننظر إذن إلى الكيفية التي تفهم بها عبارة «فصل الدين عن الدولة» داخل مرجعيتنا التراثية، المرجعية التي لا تحتمل هذه الثنائية (ثنائية دين/ دولة)، لأنه لم يكن هناك في التاريخ الاسلامي بمجمله «دين» متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط «دولة» تقبل أن يفصل الدين عنها. فعلاً كان هناك حكام اتهموا بالتساهل في أمر من أمور الدين كالجهاد أو مقاومة البدع... الخ، ولكن لا أحد من الحكام في التاريخ الاسلامي استغنى، أو كان في امكانه أن يستغني، عن اعلان التمسك بالدين، لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه غير شرعية الاعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الاسلامي، في أية فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة

عن الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً يجتهدون في الدين ويفتون في ما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل.

وإذن فعبارة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدولة عن الدين» ستعني بالضرورة، داخل المرجعية التراثية، أحد أمرين أو كليهما معاً: إما إنشاء دولة ملحدة غير اسلامية، وإما حرمان الاسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. نعم يمكن أن تنجح في اقناع من يفكر من داخل المرجعية التراثية وحدها بأن الأمر لا يتعلق قط بإنشاء دولة ملحدة ولا بنزع الصبغة الاسلامية عن المجتمع، يمكن أن تحلف له بأغلظ الأيمان بأن المقصود ليس هو هذا ولا ذاك، وسيكتفي بالقول «الله أعلم» ويسكت. ولكنك لا تستطيع أبداً أن تقنعه بأن «فصل الدين عن الدولة» ليس معناه حرمان الاسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. وإذن فيجب البدء بالتمييز بين السلطة المنفّذة للأحكام الشرعية وبين الهيئة الاجتماعية المسمّاة: الدولة.

لماذا؟

لأن الدين في نظره يشتمل على أحكام يجب أن تنفّذ وأن الدولة هي «السلطة» التي يجب أن تتولى التنفيذ.

وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه، سؤال «هل الاسلام دين ودولة؟» لا يجد معناه الاسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الاسلامية إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة «أحكام» مكان كلمة «دين»، وكلمة «سلطة» مكان كلمة دولة. فكيف ينبغي أن نفهم الصيغة الجديدة لهذا السؤال؟

٢ ـ «الخلافة»... وميزان القوى

> ... وإذن فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاماً ينصّ عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الاسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» مفهوم متسع إذ يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الاسلام سواء كان والياً أو أميراً أو خليفة...

تتحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية في إطار الحقيقة التاريخية التالية، وهي أن الاسلام ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة. وأن الدولة العربية الاسلامية نشأت بصورة تدريجية، ولكن بوتائر سريعة، من خلال انتشار الدعوة

الاسلامية وانتصار النبي في غزواته وبكيفية خاصة فتح مكة، أولاً، ثم ثانياً من خلال انتشار الفتوحات ونجاح العرب في الظهور كقوة عالمية، والدخول بالتالي في علاقات دولية واسعة.

هذه حقيقة تاريخية لا تحتمل الجدال ولا النقاش. غير أن تفسير هذه الحقيقة التاريخية تفسيراً يسمح باستخلاص نتائج تشريعية واحدة ليس بالأمر الهين، لأن الأدلة التي يمكن بها اثبات وجهة نظر معينة متكافئة مع الأدلة التي يمكن بها اثبات وجهة نظر أخرى مضادة.

وهكذا فمن جهة:

- ليس من الممكن اطلاقاً الجزم بشيء حول ما إذا كان النبي محمد ﷺ قد وضع من جملة أهدافه، في بداية دعوته، إنشاء دولة. إنه ليس هناك، لا في الحديث ولا في المرويات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة، بل بالعكس هناك خبر متواتر يؤكد أن النبي رفض رفضاً مطلقاً العرض الذي قدّمه له أهل مكة عند ابتداء دعوته، والذي يقترحون عليه فيه أن ينصّبوه رئيساً عليهم مقابل تخلّيه عن الدعوة إلى دينه الجديد، مما يدل دلالة قاطعة على أن هدف النبي - في البداية على الأقل - كان نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة.

- كما أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الاسلامية دعوة إلى انشاء دولة أو مُلك أو امبراطورية... الخ.

ومن جهة أخرى هناك بالمقابل حقيقتان لا يمكن الجدال فيهما:

الأولى هي أن القرآن يتضمن أحكاماً يأمر المسلمين بالعمل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كحد السرقة مثلاً.

أما الحقيقة الثانية فهي أن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح... الخ قد أدى في نهاية المطاف إلى تطور الدعوة الاسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الاسلام الجغرافي والحضاري والفكري.

وإلى جانب هذه الحقائق الأربع المتكافئة مثنى مثنى، والتي لا تسمح بالخروج بنتيجة حاسمة في الموضوع، هناك التجربة التاريخية الاسلامية والفكر الفقهي المنظر لها.

معروف تاريخياً أن أول خلاف جدّي وخطير قام بين المسلمين هو اختلافهم، مباشرة بعد وفاة النبي، في تعيين من سيخلفه. وكان الخلاف بين المهاجرين

والأنصار. وحسب ما تذكره كتب التاريخ، يبدو أن الحجج النظرية والشرعية التي أدلى بها كل فريق كانت متكافئة، وأن الذي حسم الأمر، في النهاية، هو تذكير المهاجرين اخوانهم الأنصار بأن «العرب لا تدين إلا لهذا الحيّ من قريش»، بمعنى أن القبيلة الوحيدة المؤهلة للزعامة هي قبيلة قريش، وبالتالي فميزان القوى هو الذي حسم الأمر، وكانت النتيجة أن استبعدت فكرة «منا أمير ومنكم أمير» وسار الأمر كله إلى المهاجرين بمبايعة أبي بكر بالخلافة، خلافة النبي، وإعلانه: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»، مخاطباً بذلك الأنصار.

كانت هذه الحادثة، حادثة اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة بالمدينة لاختيار الخليفة، هي الإطار المرجعي الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، الذي استند إليه فقهاء أهل السنّة في تشييد نظريتهم في الخلافة. ورغم اجتهاد الفقهاء في اضفاء الشرعية الاسلامية على جميع الحكّام الذين عرفهم تاريخ الاسلام، فإنهم ظلوا مع ذلك متمسكين بوقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة معتبرين ما دار فيها وما انتهت إليه من نتائج سوابق اسلامية لها قوة القانون، وبعبارتهم اعتبروها «أصلاً» يقاس عليه. ويتكوّن هذا الأصل من ثلاثة عناصر رئيسية:

الأول يتمثّل في حصر المشكلة كلها في «من سيخلف النبي»، أي في اختيار الشخص الذي سيكون ولي أمر المسلمين. وبالتالي فنظرية الخلافة السنيّة لا تطرح الدولة كمؤسسة بل تهتم فقط بالشخص الذي سيبايَع على أن يحكم في الناس بكتاب الله وسنّة رسوله، لأمد غير محدود، وبدون أية شروط تخص المؤسسات والقنوات والأجهزة التي سيمارس بها السلطة المطلقة التي فوّضت له. ذلك أن الجماعة الاسلامية تفوض الأمر تفويضاً كاملاً تاماً للخليفة في ما يخص أدوات التنفيذ وبناء أجهزة الدولة واختيار الوزراء والأعوان والولاة... الخ، كما أنها لا تحتفظ لنفسها بحق الرقابة على الحاكم، لأنه بمجرد ما تتمّ له البيعة يصبح مسؤولاً أمام الله وليس أمام من بايعوه. وبالتالي فليس على هؤلاء إلا الطاعة، ما دامت أوامره وأحكامه لا ينطبق عليها المبدأ الاسلامي القائل: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

أما العنصر الثاني في نظرية الخلافة السنيّة فهو وحدانية الخليفة، بمعنى أن الخليفة لا يكون إلا واحداً في جميع بلاد الاسلام. نعم لهذا الخليفة أن يُنيبَ عنه من يحكم باسمه من الوزراء والولاة، وله أن يفوّض لهم جزءاً من سلطته حسب الظروف والأحوال ولكن مع ذلك يبقى خليفة المسلمين من الناحية النظرية الفقهية واحداً، ولا يجوز الاعتراف بشرعية أكثر من خليفة واحد. وعندما قامت الخلافة الأموية في الأندلس والخلافة الفاطمية في القاهرة إلى جانب الخلافة العباسية في بغداد كانت كل واحدة من هذه تعتبر نفسها ويعتبرها اتباعها هي الخلافة الشرعية الحقة. هذا طبعاً

من الناحية النظرية الفقهية، أما في الواقع فلقد شهدت بلاد الاسلام دولاً متعددة متزامنة متنافسة، وأحياناً متحاربة. وكانت كلها، وما زالت، دولاً اسلامية.

وأما العنصر الثالث فهو أن الخلافة، حسب رأي أهل السنّة، إنما تكون بـ «الاختيار» وليس بـ «النصّ» (وهذا المبدأ موجّه ضد الشيعة). ذلك لأنه ما دام الصحابة قد تداولوا بعد وفاة النبي واختلفوا ثم اتفقوا وبايعوا أبا بكر، فإن ذلك يعني أن الرسول لم يعهد إلى أحد بالخلافة من بعده. غير أن «الاختيار» في نظرية الخلافة عند أهل السنّة لا يتجاوز تقرير: أن النبي لم ينصّ لأي أحد من بعده. أما كيفية «اختيار الخليفة» فهذا موضوع تقرر فيه موازين القوى: فمن قام يطلب الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة. نعم لقد اشترطت الأغلبية في العصور الاسلامية الأولى أن يكون الخليفة من قريش، ولكن هذا الشرط قد نُوزِعَ فيه من طرف فرق أخرى لأنه لا يستند إلى أساس شرعي واضح. وكيفما كان الأمر فقد كان الحسم للقوة وليس للنسب تماماً مثلما أن البيعة كانت تأتي بعد انتصار المُطالب بالخلافة. فالبيعة كانت من الناحية العملية نوعاً من التسليم بالأمر الواقع.

وإذن فنظرية الخلافة عند أهل السنّة هي في جملتها محاولة تقنين لأمر واقع. وبالتالي فلم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة أو الصور الواقعية التي كان عليها الحكم في الاسلام. وهكذا فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاماً ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الاسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» في الاسلام مفهوم متسع يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على الفقيه وعلى الحاكم المسلم في دار الاسلام سواء كان والياً أو أميراً أو خليفةً. ومما تجدر ملاحظته في هذا الشأن أن القرآن استعمل صيغة «أولي الأمر»، بالجمع لا بالمفرد، في الآية المرجعية في مسألة الحكم، وهي قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين امنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾[1]. ومعنى هذا أنه ليس من الضروري شرعاً أن يكون «ولي الأمر» واحداً بالعدد.

والخلاصة أنه لما كان النبي قد ترك الأمر لصحابته ليفصلوا فيه من بعده، فإن ما أقرّه الصحابة وما صنعه الخلفاء من بعدهم وما قاله الفقهاء في الخلافة، كل ذلك يؤول أمره إلى الاجتهاد. والاجتهاد في مسألة ترك أمرها للمسلمين سيختلف حتماً باختلاف العصور وتغير الظروف، والشيء الثابت الوحيد، شرعاً، هو كما قلنا إن

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

هناك أحكاماً شرعية يتطلب تنفيذها وجود «ولي الأمر»، **أما الدولة الاسلامية فلقد كانت منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة دولة يقرر المسلمون في شأنها حسب ما يمليه عليهم ميزان القوى، القوى المعنوية والقوى المادية. وبما أنهم كانوا جميعاً مسلمين، أو على الأقل يتصرفون بوصفهم كذلك، فإن مسألة علاقة الدولة بالدين لم تكن مطروحة ولا كان يمكن أن تطرح**. إنها من المسائل التي لم يكن من الممكن التفكير فيها لأن كل شيء في المجتمع الاسلامي هو اسلام، ما عدا ما حرّمه الله بنصّ من القرآن أو على لسان الرسول. وليس هناك نص من هذا النوع يلزم المسلمين بنوع من الحكم معين، ولا وجود لنص ينهاهم عن نوع من الحكم معين، وهذا ما جعل بعض رجالات الفرق الاسلامية يقولون بإمكانية الاستغناء عن الخليفة مطلقاً، وبالتالي عن الدولة، إذا قام كل منهم بما له وما عليه من الناحية الدينية، الشيء الذي تسقط معه الحاجة إلى حاكم.

٣ ـ «الخلافة» ثغرات دستورية

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرَّع له الاسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج «الأمير على القتال» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الاسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت فبرز فراغ دستوري. . .

من الأمور اللافتة للنظر أن الكتّاب والمؤلفين في «الفكر الاسلامي المعاصر» من معتدلين ومتشددين يتجنبون الخوض بتفصيل في ما هو أساسي وتأسيسي بالنسبة إلى متطلبات عصرنا وينشغلون بما هو أقلّ شأناً بالقياس إلى التحديات التي تواجهنا اليوم. إن هناك شعاراً يرفعه من يصنفون ضمن ما يسمّى بـ «الاتجاه الاسلامي» شعار: **«الاسلام هو الحل»**. ومع أن هذا الشعار يطرح قضية غير ذات موضوع عندما يُرفع في وجه مسلمين ـ إذ كيف يمكن أن يكون الشخص مسلماً دون أن يعتقد أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان وأنه هو الحل دائماً، تماماً مثلما يعتقد المسيحي في مسيحيته واليهودي في يهوديته والبوذي في بوذيته. . . ـ فإن رافعيه إنما يقصدون توظيفه **كشعار سياسي ايديولوجي في وجه شعارات أخرى**، وفي هذه الحالة يجب أن يدور النقاش حول المضمون أو المضامين التي تعطى لهذا الشعار في وضعية معينة وإزاء قضايا ومشاكل محددة.

وإذن فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: ما هو المضمون أو المضامين

التي تعطى لهذا الشعار السياسي «الاسلام هو الحل» من طرف رافعيه؟ هنا يجد الباحث والسائل والتابع وكل من يهمه هذا الشعار من وجه أو آخر، يجد نفسه أمام فراغ: **ما هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه «اسلامي» ويكون في نفس الوقت متلائماً مع ظروف عصرنا مستجيباً لحاجاته واتجاه تطور التاريخ؟** إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الاسلام مبني على «الشورى» وعلى «العدل» وعلى «الاخاء»... الخ، فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبّر عن قيم انسانية خالدة ومثل عليا يتطلع البشر جميعاً في كل وقت إلى تحقيقها.

وبما أنه ليس هناك، لا في القرآن ولا في السنّة، نصّ تشريعي ينظّم مسألة الحكم، وبما أن النبي ﷺ قد توفي دون أن يعيّن من يخلفه ودون أن يبيّن طريقة تعيينه ودون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته **فإن المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»**، فهي إذن متروكة لـ «الدراية» و «الاجتهاد». وبالتالي فشعار «الاسلام هو الحل»، عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعاراً فارغاً ما لم يكن رافعه يبشر باجتهادات معينة واضحة ومفصلة في المسألة السياسية، مسألة الحكم خاصة.

والاجتهاد في الاسلام، كما في جميع الديانات والمذاهب، لا ينطلق من فراغ، من لا شيء، فليس ثمة شيء يبنى على لا شيء. إن الاجتهاد في الاسلام إما أن يكون في المسائل التي يمكن أن تدرج تحت حكم شرعي فيه نصّ، وإما أن يكون في مسائل لا نص فيها. **وفي هذه الحالة تكون المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الاسلامية هي الموجه، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار.**

لنبدأ بهذا الجانب الأخير ولنتساءل: ما هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا التجربة التاريخية للأمة العربية في مسألة الحكم؟ الجواب الذي قد لا يختلف عليه اثنان يمكن صياغته كما يلي: **إن الواقعة السياسية الرئيسية في التاريخ العربي الاسلامي هو: «انقلاب الخلافة إلى مُلك»**. ومن هنا السؤال الضروري التالي: لماذا «انقلبت الخلافة إلى مُلك»؟ لماذا لم تعالج الأزمة السياسية التي حدثت في أواخر عهد الخليفة عثمان معالجة سياسية دستورية تجعل حداً لتدهور الوضع وتجنب الأمة ما آل إليه أمرها من فتنة وحرب أهلية انتهت بـ «انقلاب الخلافة إلى مُلك»؟

إذا نحن أردنا أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة الكبرى»، أحداث السنين الست الأواخر من عهد عثمان، وجب القول **إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم** الذي قام بعد وفاة النبي ﷺ، ويتجلى لنا هذا

الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، **في المسائل الثلاث الرئيسية التالية:**

١ ـ **عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.** لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «فلتة» كما قال عمر بن الخطاب، مشيراً بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمّت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها مرت حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وكاد أن يتطور النزاع إلى ما لا تحمد عقباه لولا أن بادر عمر إلى مبايعة أبي بكر فتبعه المهاجرون والأنصار. . . وكانت النتيجة في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون عليه الأمر لو لم يكن فيه استعجال، فلقد كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل رضى الناس واختيارهم. . . ولقد تلافى أبو بكر تكرار مثل تلك «الفلتة» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاها عمر بتعيين ستة يرشحون واحداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. **إذن لم تكن هناك طريقة واحدة لتعيين «الخليفة» فبقي الباب مفتوحاً لكل الاجتهادات وأيضاً لكل الاحتمالات.** وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي بن أبي طالب أيام «الشورى»، أي خلال تلك المداولات والنقاشات التي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة، فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنة دموية انتهت بقتل عثمان ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم يكن هناك فراغ دستوري يتمثل، اضافة إلى ما ذكر، في القضيتين التاليتين.

٢ ـ **عدم تحديد مدة ولاية «الخليفة».** وهذا شيء يمكن أن نفهمه إذا استحضرنا في أذهاننا أن وظيفة «الخليفة» الأساسية، في ذلك الوقت، هي أن يكون «أميراً» للمسلمين يقود جهادهم في حروب الردّة أولاً ثم في حروب الفتوحات. إن «الأمير» في الاصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المعقول قط تحديد مدة امرة «الأمير»: إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عُزل أو قُتل وحينئذ يعيَّن آخر مكانه. **ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أمير» ويعود إلى مكانه كبقية الناس.** وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي، لا من القرآن ولا من السنّة، ينظّم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لديهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج «الأمير» الذي كان حاضراً في مخيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش، وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا فعندما بايع الصحابة أبا بكر خليفة للنبي ﷺ إنما فعلوا ذلك ليخلفه في تسيير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذن فقد بايعوه قائداً عاماً لجيوش المسلمين، وبالتالي لم يكن من المعقول أن يخطر ببالهم تحديد مدة

ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه وبايع الناس عمر بن الخطاب وصاروا يدعونه: «يا خليفة خليفة رسول الله» استثقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين» استحسنها لأنه رآها تعبّر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها، ولم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خائضون في حروب الفتوحات الكبرى. وطُعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعُين عثمان خليفة له للقيام بنفس المهمة، فلم يكن من المعقول أن يحددوا مدة ولايته للسبب نفسه.

والجديد الذي حدث على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى ملّه الناس» وكان رجلاً مُسنّاً بويع في السبعين من عمره. لقد تفاقمت المشاكل في السنين الأخيرة من ولايته واستفحل الخلاف ونشبت أزمة دستورية والخليفة طاعن في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسيئون التصرف. ولم تُجدِ النصيحة في اصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده بالإصلاح. وهكذا لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر بعده؟ وبأي «قانون» أو سابقة يُطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحلّ إلا بالدم، ذلك لأنه عندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة...

٣ ـ عدم تحديد اختصاصات «الخليفة» لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان، والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك، نموذج «أمير الجيش»، لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات. إن مسألة الاختصاصات لم تكن من «المفكّر فيه» في ذلك العصر لأنه كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما كثرت المغانم وتبدلت الأحوال بالناس وظهرت مظاهر لم يكن من الممكن إلا أن تكون موضوع اعتراض واحتجاج، عندما حدث كل ذلك أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها. لقد طُرحت بحدة من خلال المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان والتي تتلخص في مسألة واحدة وهي أنه تجاوز اختصاصاته: عيّن أقاربه وتصرّف في خمس الغنائم... الخ. وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصّرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ولم تكونوا تختلفون عليه (يعني عمر بن الخطاب) فَضَلَ فَضْلٌ من مال فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلِمَ كنت إماماً؟». وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنّا عمالك الفسّاق واستعمل علينا

من لا يتهم على دمائنا وأموالنا واردد علينا مظالمنا. قال عثمان: ما أراني إذن في شيء إن كنت أستعمل من هويتم واعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم».

وهكذا كشفت الثورة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وأن من اختصاصاته وحده اختيار العمال والولاة وأن «الأمر» (= الحكم والسلطة) يفقد معناه ومضمونه إذا هو جُرِّد من هذه الاختصاصات. أما جواب الثوار، وقد كان يقف إلى جانبهم صحابة كبار مثل عمار بن ياسر، فضلاً عن مساندة طلحة والزبير وعلي بن أبي طالب لهم ـ أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فلقد كان كما يلي: «قالوا: والله لتفعلن أو لتعتزلن أو لتُقْتَلن، فانظر لنفسك أو دع». فلما أبى أن يستجيب لما طلبوا وأصرّ على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأخلع قميصاً قمصنيه الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلقت جماعة جدران قصره يقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، ليس هناك نظام في الحكم شرّع له الاسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير على القتال» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الاسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وبذلك «انقلبت الخلافة إلى مُلك»...

٤ ـ الايديولوجيا السلطانية... والخلقية الاسلامية

> إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادىء لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها.

لم تكن الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان والتي كانت وراء

«انقلاب الخلافة إلى المُلك» هي وحدها الدروس السياسية التي يمكن استخلاصها من التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية (انظر الحلقة السابقة). هناك جوانب أخرى لا بد من إبرازها وبالخصوص منها الكيفية التي دأب الحكام في الاسلام على اعتمادها في اطفاء الشرعية على حكمهم ابتداء من معاوية أول «مَلِك» في الاسلام.

لقد كان معاوية يعرف جيداً أنه اغتصب الحكم بالسيف وأنه بالتالي يفتقر إلى الشرعية التي تأسس عليها الحكم في الاسلام منذ أبي بكر، شرعية «الشورى»، فراح يلتمس الشرعية لحكمه من «القضاء والقدر» من جهة ومن العمل، من جهة أخرى، على استرضاء الناس بالتلويح لهم بإشراكهم في ثمار الحكم، خاصة المادية منها. وهكذا نجده من جهة يكرر في خطبه أن ما حدث من حرب بينه وبين علي بن أبي طالب وما كان من انتصاره وانتزاعه الحكم إنما كان «بقضاء الله وقدره» وبالتالي فالله هو الذي قضى «بسابق علمه» أن يتولّى الأمويون الحكم لأنهم أهل له وأكثر الناس خبرة بشؤونه. وقد ردّد عماله هذه الفكرة نفسها ومنهم زياد بن أبيه في خطبته المشهورة بـ «البتراء» التي قال فيها «أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا...». وخطب معاوية أمام معارضي تولية ابنه يزيد ولياً للعهد فكان مما قاله: «وإن أمر يزيد قد كان قضاء من الله وليس للعباد خيرة في أمرهم».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى سلك معاوية سياسة «واقعية» وعمل جهده على حمل الناس على النظر إلى مسألة الحكم بعين «الواقعية السياسية» التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع. خطب في المدينة بعد تمام «البيعة» له عام الجماعة فقال: «أما بعد فإني ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة» ثم قال إنه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان ولكنها أبت ذلك ولم تستطعه، ثم أضاف قائلاً: «فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مؤاكلة حسنة ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية...». وسار «الخلفاء» الأمويون من بعده على هذا النهج فاعتمدوا القول بالجبر كايديولوجيا والعطاء كممارسة سياسية فكان هذا وذاك هو أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم.

وعندما نجحت الثورة العباسية في اقامة دولتها لم يكن من الممكن أن يعتمد رجالها ايديولوجيا الجبر الأموي، وهم الذين كان في صفوفهم رجال قياديون عارضوا الأمويين وحاربوهم رافعين شعارات ايديولوجية مضادة وفي مقدمتها شعار «القدر»، أي القول بحرية الانسان واختياره وبالتالي مسؤوليته عن أعماله. من أجل ذلك عمدوا إلى التماس الشرعية لحكمهم، لا من القضاء والقدر، كما فعل الأمويون، بل

من «ارادة الله ومشيئتـه» فقالـوا إن الله هو الـذي شاء أن يحكمـوا وأنهم إنما يحكمـون بـإرادتـه ويتصرفـون بمشيئتـه. خـطب أبـو جعفـر المنصـور، المؤسس الفعـلي للدولـة العبـاسية، فقـال: «أيها النـاس، إنمـا أنـا سلطان الله في أرضـه، أسـوسكم بتـوفيقـه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله اعمل فيـه بمشيئته وارادتـه واعطيـه بإذنـه...».
وهكذا أصبح «الخليفة»، الذي كان زمن الخلفاء الراشدين خليفة للنبي (أبو بكـر) أو خليفة لخليفته (عمر) أو خليفة لخليفة خليفته (عثمان)، أقول أصبح «الخليفة» العباسي «خليفـة الله» و«سلطانه في أرضـه»، وأصبح ذلـك هو أسـاس الشرعية عنـده. وقـد تكرّس هذا الأسـاس، البعيد عن الاسـلام كل البعـد، بما نقله ابن المقفـع وغيره من «الكتّاب» (كتاب السلاطين) من مقولات **الايديـولوجيـا السلطانية الفـارسية وغـيرها التي تقوم على المماثلة بين الحاكم الطاغيـة المستبد وبـين الإله... وفي بعض الأحيـان المطابقة بينهما باتخاذ الحاكم إلهاً.**

أما «فقه السياسة» فلم يظهر إلا في فترة متأخرة، مع الماوردي خاصة. لقد كان قبل ذلك «كلاماً في الإمامة» يـردّ به متكلمـو أهل السنّـة على آراء الشيعـة والروافض منهم خاصة: لقد رفض هؤلاء الاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وقالوا إن النبي كان قد أوصى لعلي بن أبي طالب بالإمامة من بعده، فقـام متكلمو أهـل السنّة يـردون على ذلك بإثبات صحة خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي مستندين إلى الوقائع التاريخية، ثم بنوا على ذلك ما اعتـبروه شروطاً في الإمـامة وطـريقة تعيـين الإمام... الـخ **محاولـين الارتفاع بـالكيفية التي جـرت بها الأمـور زمن الخلفـاء الـراشـدين إلى مستوى «السوابق» التشريعية، وكان ذلك كله بهدف مواجهة الباطنية والـروافض من الشيعة فكان «فقه السياسة»، في حقيقته وجوهره، تشريعـاً لماضي الحكم في الاسـلام وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين ولم يكن تشريعاً لحاضره ولا لمستقبله.** نعم، لقـد حاول الماوردي إضفاء نوع من الشرعيـة على الحكم في عصره عـلى مستوى «الأحكـام السلطانيـة»، أي الوظـائف الادارية و«الـولايات الـدينيـة» من قضـاء وغـيره، ولكن «تشريعـه» ذاك لم يكن سوى وصف لأمـر واقع، ومحـاولة لإضفـاء نـوع من الشرعيـة الفقهيـة عليه. وقـد تطور «فقـه السياسـة» بعـد المـاوردي عـبر سلسلة من التنـازلات والتخلي عن الشروط حتى انتهى به الأمـر إلى **الاعتراف بـأن الحكم إنما يتم بـالشوكـة والغلبة** (الغزالي ومن جاء بعده) ثم انتهى الأمر بالفقهاء إلى صياغة «مبدأ كـلّي» يلغي «فقه السياسة» الغاءً تاماً، مبدأ يقول: **من اشتدت وطأته وجبت طاعتـه**، وقد عـبّرت عنه «العامة» في المغرب بالقول: «الله ينصر من أصبح».

تلك هي الدروس السياسيـة التي تقدمهـا لنا التجـربة التـاريخية لـلأمة العـربية الاسلامية، الدروس المستخلصة من السياسة المطبّقة، أولاً قبيل «انقلاب الخـلافة إلى مُلك» (الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان: انظر الحلقة السابقة) ثم

بعـد انقلابهـا إلى نظام في الحكم يلتمس الشرعيـة لنفسه من التمـويه الايـديـولـوجي والعطاء السياسي، وقبل ذلك وبعده: الشوكة والغلبة. ولكن التجربة التاريخية لـلأمة العربية الاسلامية ليست هي السياسة المطبَّقة وحدها، بـل إنها أيضاً مـا نعبّر عنـه هنا بـ «الخلقيـة الاسلاميـة» في الحكـم، تلك الخلقية التي بقيت تُلهم الفكـر الحـر وتنعش الآمال في الاصلاح والتغيير. والعناصر الأساسية في هـذه الخلقية، التي يجب التـماسها في عهد النبوة هي التالية:

١ ـ الشورى. لقد جعـل القرآن من الشـورى خصلة من الخصال الحميـدة، جنباً إلى جنب مع الايمان بالله والتوكل عليه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة... فقال تعالى: ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنـوا وعلى ربهم يتـوكّلون. والـذين يجتنبون كبـائر الإثم والفـواحش، وإذا ما غضبـوا هم يغفرون. والـذين استجابـوا لـربهم وأقـامـوا الصـلاة وأمـرهم شـورى بينهم ومما رزقنـاهم ينفقـون. والـذين إذا أصـابهم البغي هم ينتصرون﴾[٢]. ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى نفسـه متوجهـاً بالخـطاب إلى النبي ﷺ ليجعـل من الشـورى صفـة من الصفـات الحميـدة التي يجب أن تبنى عليهـا عـلاقتـه بأصحابـه، فقال تعـالى: ﴿فبما رحمـةٍ من الله لِنتَ لهم، ولو كنت فـظاً غليظ القلب لانفضُّوا من حولك، فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...﴾[٣].

٢ ـ المسؤولية وتوزعها في جسم المجتمع. لقـد كان الفكـر السياسي في حضـارات الشرق القديم، من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج «الراعي» الذي يرعى قطيعاً من الغنم. فالحاكم «راع» والباقي قطيع (= رعية). ويقوم هذا النموذج على المطابقـة بين «راعي الكـون» (الله) وراعي «القطيـع» من البشر (الرعيـة). أما في الاسلام ـ اسلام عصر النبوة لا اسلام الايديولـوجيا السلطانيـة ـ فقد أصبـح لمضمون «الراعي» معنى آخر، وذلـك من خلال الحـديث النبوي الشريف القـائل: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيتـه: فالإمـام الـذي عـلى النـاس راع وهـو مسؤول عن رعيتّه، والرجـل راع على أهـل بيته وهـو مسؤول عن رعيته، والمـرأة راعية عـلى أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وواضحٌ أن الرعـاية هنـا تعني حفظ الأمانة وتحمّـل المسؤولية، وهي ليست من اختصـاص شخص واحد بمفـرده، بل هي مـوزعة في جسم المجتمـع كله من أعلى النـاس إلى أدناهم. والأهميـة السيـاسيـة التي ينـطوي عليها هـذا المبدأ هـو أنه ينص عـلى توزيـع المسؤولية، فـلا استئثـار بهـا ولا استبداد.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٧ ـ ٣٩.
(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

٣ ـ أما العنصر الثالث من العناصر المؤسسة للخلقية الاسلامية في ميدان الحكم والسياسة وغيرهما من شؤون الدنيا التي ليس فيها نصٌّ فهو قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». لقد مرّ ذات يوم بأناس يلقّحون النخل فسألهم عمّا يفعلون فقالوا: نلقحه لينتج، فقال: هلا تركتموه. ولما تركوه ولم ينتج أخبروه بذلك فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وبما أنه توفي عليه السلام دون أن يعين من يخلفه ولا طريقة تعيينه ولا نوع اختصاصاته ولا غير ذلك من شؤون الحكم والسياسة فإنه لا مناص من اعتبار هذه الشؤون من جملة ما يدخل في قوله: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وقد أكّد ذلك أبو بكر حينما خطب عند مبايعته قائلاً: «أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني . . .».

تلك في نظرنا هي الأسس التي تقوم عليها «الخُلُقية الاسلامية» في شؤون الحكم والسياسة. ونحن نستعمل هنا كلمة «الخلقية» لأن النصوص التي تقرر تلك المبادىء ليست نصوصاً تشريعية، أو على الأقل اعتبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما يجعل مجال الاجتهاد في شؤون الحكم واسعاً غير محدود إلاّ بحدود المثل العليا التي يقررها الاسلام، ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الاسلام يجب أن تنطلق، لا من الرجوع إلى آراء الماوردي وغيره فهي ليست آراء ملزمة لنا، وإنما أملتها ظروف عصرهم، بل يجب أن **تنطلق عملية بناء الفكر السياسي الاسلامي المعاصر من اعادة تأصيل المبادىء الثلاثة المنوّه بها أعلاه** وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته. إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادىء لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون اقرارها والعمل بها. إنها المبادىء التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان فأدت إلى «انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض» (الصفحات السابقة).

وبعد، فليس هناك في نظرنا ما يبرر تحفُّظ بعض الحركات السياسية «الاسلامية» من الديمقراطية الحديثة. إن تبرير ذلك بالزعم بأن الخليفة في الاسلام يمكن أن يعينَّ بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين، وبكون مدة ولايته لا تحدَّد بدعوى أن عقد البيعة أشبه بعقد البيع لا رجوع فيه وكون مبايعته تقتضي تفويض الأمر له وعدم تحديد اختصاصاته . . . إن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تستعيد آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره، أولئك الذين

قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بما أدلوا به من آراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة.

ثانياً: الدين والدولة في المرجعية النهضوية

١ ـ ضرورة تجنّب تعميم المشاكل القطرية

> . . . والوطن العربي ليس الآن بلداً واحداً، ليس مجتمعاً واحداً، بل هو بلدان ومجتمعات ـ نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً ويجب أن نعمل من أجل هذا ـ وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

«وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه والمدنيات التي هي بين الانسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدئين الممتازين طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً كما لا يخفى». .ومن هنا «وجوب وضع حاجز بين الرياسة أي السلطة الروحية والسياسة أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والاصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه».

هذا ما كتبه بطرس البستاني في سياق تعليق له على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان وسوريا سنة ١٨٦٠ وذلك في صحيفته «نفير سورية» التي كان يصدرها آنذاك. وككثير من النصوص يتحدَّد هذا النص بمنطوقه ووضعية قائله والمناسبة التي قيل فيها. لنقل كلمة عن كل من هذه الجوانب الثلاثة وسنرى أنها هي نفس العناصر التي تتحدد بها مسألة «الدين والدولة» في المرجعية النهضوية العربية الحديثة.

أما منطوق النص فواضح: إنه دعوة صريحة إلى فصل الدين عن الدولة، إلى وضع حد فاصل بين الأديان والمدنيات، إلى وجوب وضع حاجز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، وبالعبارة المشهورة: اعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر. وذلك هو شرط التقدم والنهضة.

وواضح أن هذه الدعوة إنما يكون لها معنى بالنسبة إلى فكر يميز بين الله وقيصر، ويجد في خزينة الصور الذهنية التي تؤطره وتوجهه صورة أو صوراً يقف الله فيها في جانب وقيصر في جانب: إما كخصمين وإما كمتحالفين. وهذه الوضعية نجدها في تجربة أوروبا المسيحية على صور لعل أهمها ثلاث. الأولى هي التي عرفتها المسيحية في بداية ظهورها: لقد كانت هناك من جانب دولة على رأسها قيصر، الامبراطور الروماني، لا تدين بدين معيّن بوصفها دولة، وكان هناك من جانب آخر المسيح ابن مريم ومن بعده «الآباء» الذين تولّوا نشر المسيحية في أرجاء الامبراطورية الرومانية. والعلاقة بين الدين والدولة هنا كانت علاقة عداء. لقد حاربت الدولة المسيحية واضطهدتها واعتبرتها نشاطاً مخرّباً... الخ. أما الصورة الثانية فتبدأ مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرر إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة ٣١٢ للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للامبراطورية الرومانية، مما فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة، بل لتتحول في فترات طويلة من تاريخ أوروبا إلى مؤسسة تعلو على الدولة: لها السيطرة على الحياة الروحية والنفوذ والهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أما الصورة الثالثة فهي التي ارتبطت بالنهضة الأوروبية وظروفها والتي انتهت إلى فصل الدين عن الدولة: إلى «العلمانية». والعلمانية لا تعني معاداة الدين ولا محاربته وإنما تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية وابعاد القُسُس والأساقفة، وكل من يمثّل الكنيسة، عنها.

في جميع هذه الصور أو الحالات هناك الدين وهناك الدولة: إما متخاصمين وإما متداخلين وإما منفصلين، وفي جميع الحالات فالدين مؤسسة تتمثل في الكنيسة وفروعها المتغلغلة داخل المجتمع، والدولة مؤسسة تتمثل في أجهزتها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع.

ذلك هو منطوق النص المذكور. إنه يتخذ كمرجعية له التجربة بل التجارب التي عرفتها أوروبا على مستوى العلاقة بين الدين والدولة.

أما صاحب النص، بطرس البستاني، فهو مسيحي عربي لبناني من رواد النهضة العربية الحديثة عاش في القرن الماضي، أي في زمن كان فيه لبنان ولاية عثمانية كجلّ

الأقطار العربية. وكما هو معروف فالامبراطورية العثمانية كانت تحكم باسم الخلافة وتمارس الاستبداد والتعسف على العرب، مسلمين ومسيحيين، باسم الاسلام. ومن هنا ارتبطت النهضة في ذهن بطرس البستاني، كما في أذهان مفكرين عرب آخرين، وللمسيحيين منهم بصفة خاصة، بفصل الدين عن الدولة، أولاً لأن نموذج النهضة الذي كانوا يفكرون بواسطته هو النموذج الأوروبي، وثانياً لأن الاستبداد التركي والخلافة التي كان الأتراك يحكمون باسمها وتاريخ علاقتها مع العرب، كل ذلك جعلهم في أعين هؤلاء مصدراً للتخلف والتأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستقلال عنهم مما يعني في نفس الوقت الانفصال عن «الخلافة» وبالتالي فصل الدين عن الدولة.

يبقى أخيراً مناسبة **النص** وهي فتنة سنة ١٨٦٠ التي قامت في لبنان بين المسيحيين والدروز. وقد تجنّد بطرس البستاني للتخفيف مما أثارته تلك الفتنة من مشاكل الحقد الديني، وقد ارتأى كما رأينا أن الحل لمشكل الطائفية الدينية في لبنان هو الفصل بين الدين والدولة.

يتضح مما تقدم إذن أن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية ثلاثة رئيسية: استلهام التجربة الدينية الأوروبية، مشكل الطائفية الدينية، ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، أي استلهام النهضة الأوروبية. وهذه العوامل الثلاثة تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي تحدّد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضوية المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصاً عندما تُربط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة. هنا يجد المفكر داخل المرجعية التراثية أن الأمر على العكس تماماً مما يقوله المفكر «العلماني». فالتجربة التاريخية العربية الاسلامية تمدُّه بحقيقة تاريخية لا جدال فيها هي أن العرب إنما نهضوا بظهور الاسلام الذي مكّنهم، أو تمكّنوا به، من إنشاء دولة وفتح ممالك وتشييد حضارة. . .الخ، مما جعل الصورة التي ترتسم في ذهن صاحبنا صورة ثابتة لا تتزعزع، صورة تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة ربط علة بمعلول وشرط بمشروط تماماً مثلما يربط المفكر العربي، داعية العلمانية، بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة ربط علة بمعلول وشرط بمشروط.

هنا يكمن الزيف في هذه الثنائية: ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر. **إنه يتمثل في تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبراً إياه الحقيقة الوحيدة الخالدة**. هذا في حين أن شروط النهضة ليست واحدة بل متعددة ومتشابكة وتتغير حسب الظروف والعصور، فقد يكون عنصر ما شرطاً في النهضة في تجربة تاريخية

معينة، وقد يكون بالعكس من ذلك إما عنصراً محايداً، وإما عنصراً عائقاً للنهضة. **وإنما كانت ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة لأنها تغطي مشاكل الحاضر وتقفز عليها وتطرح بدلاً عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطاً للنهضة وضرورة مستقبلية.**

ونحن نعتقد أن التخلص من هذا الزيف الذي تطرحه هذه الثنائية يكمن أولاً وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها... الخ. وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالَج على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة.

لا بد من الانطلاق إذن من الحقيقة الواقعية الراهنة وهي أن الوطن العربي ليس الآن بلداًواحداً،ليس مجتمعاً واحداً بل هو بلدان ومجتمعات ـ نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً ويجب أن نعمل من أجل هذا ـ وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. **وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنّب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من اطار الخاص إلى اطار العام.**

مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي ليست مشكلة قومية بل هي مشكلة قطرية... فكيف يجب أن نعالجها معالجة تخدم المسألة القومية؟

٢ ـ الطائفية والديمقراطية

ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة. وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية، بصورة نسبية، هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط لأنها لا تعمّ الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط.

انتهينا في الحلقات الماضية من تحليل ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي

الحديث والمعاصر إلى النتيجة التالية: وهي أن المرجعية التراثية التي يفكّر بها ومن داخلها قطاع واسع عريض من الشيوخ والكهول والشبان في الوطن العربي لا تستسيغ هذه الثنائية، بمعنى أن مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، سواء تعلّق الأمر بالمطالبة بالوصل بينهما أو بفصل أحدهما عن الآخر مشكل غائب عن المرجعية التراثية وبالتالي عن فكر من يفكر بها ومن داخلها. أما عندما تطرح المشكلة نفسها في المرجعية النهضوية العربية الحديثة فهي لا تعكس في الحقيقة مشكلاً قومياً يعمّ الوطن العربي كله وإنما تعكس وضعاً اجتماعياً وسياسياً يخص أقطاراً عربية معينة بصور ودرجات متفاوتة هو الوضع المعبّر عنه بالطائفية الدينية. وهكذا خرجنا بهذه النتيجة العامة وهي أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالَج على ضوء معطيات كل قطر عربي على حدة، وأنه يجب أن نتجنّب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

كيف نعالج المسألة إذن على الصعيد القطري بصورة تخدم المصلحة القومية؟

لعل الخواطر التالية تفسح المجال لتفكير جدي في المسألة.

إذا نحن ألقينا نظرة عامة، ولو سريعة، على الأقطار العربية في واقعها الراهن وجدنا أن العلاقة بين الدين والدولة لا تطرح نفسها كمشكل، لا على الفكر ولا على المجتمع ولا على السلطة، إلا في الأقطار التي توجد فيها الطائفية الدينية كمكوّن أساسي من مكونات المجتمع. وهذه البلدان هي بالتحديد: لبنان وسوريا ومصر والسودان. أما بقية أقطار الوطن العربي، أعني المغرب وموريتانيا والجزائر وتونس وليبيا والأردن والسعودية واليمن ودول الخليج والعراق فهي لا تعاني من طائفية دينية اطلاقاً أو إن الأقليات الدينية فيها لا تمثل نسبة تجعل من الطائفية الدينية فيها مشكلاً اجتماعياً وبالتالي سياسياً.

والأقطار العربية التي تعاني من مشكل الطائفية الدينية لا تعيش هذا المشكل على صورة واحدة، وليس له نفس الوزن فيها جميعاً. فالمسألة الطائفية في لبنان هي غيرها في سوريا. وأما في مصر فالمسألة فيها ذات خصوصية تاريخية جعلت من الطائفية تعدداً داخل وحدة، هي وحدة الوطن، لا بل وحدة الشعور الوطني. وأما في السودان فالوضع يختلف إذ تُطرح المشكلة هناك على مستوى الدين واللغة وأيضاً على مستوى الانتماء الإثني. إن ذلك يعني أن الحل الذي يناسب طبيعة المشكل في لبنان مثلاً لا يصلح بالضرورة لكل من سوريا ومصر والسودان، بل يتطلب المشكل نوعاً من الحل خاصاً قد يختلف قليلاً أو كثيراً من قطر إلى آخر. وما دام الأمر كذلك، أي ما دام ليس هناك حل واحد يصلح لكل قطر من الأقطار المذكورة، فإن الحل

المطلوب والمناسب لا يمكن أن يُملى على أبناء هذا القطر أو ذاك من خارج، بل إنهم وحدهم الذين عليهم أن يبحثوا عن الحل المناسب.

ليس من حقنا ولا من اختصاصنا، إذن، وليس من حق أي مفكر عربي ولا من اختصاصه تنصيب نفسه نائباً عن أبناء هذا القطر أو ذاك، من أقطار الوطن العربي، في التفكير في مشاكلهم القطرية الخاصة. وليس هذا الموقف منا تهرُّباً، بل هو موقف موضوعي علمي تفرضه المصلحة القومية. ذلك لأن أي مفكر عربي، مهما كان اجتهاده ومهما كان اخلاصه، سيرتكب خطأً جسيماً إذا هو نصّب نفسه نائباً عن مفكري قطر عربي آخر غير قطره وراح يفكر لهم في المشكل المطروح عليهم وحدهم، ويفتي عليهم الحلول. وقد لا يكون الخطأ الذي يرتكبه هذا المفكر خطأً على مستوى المعرفة ولا على مستوى صواب الحل، ولكنه سيكون حتماً خطأً على مستوى المصلحة القومية.

ذلك لأن ما يحدث في الغالب هو أن المفكر العربي عندما يفكر في مشكل قطري يخص قطراً آخر غير القطر الذي ينتمي إليه يفكر فيه من منظور قومي وبالتالي يسقط في خطر التعميم، فيفكر مثلاً في الوطن العربي ككل من خلال حالة خاصة هي حالة لبنان أو حالة سوريا أو حالة مصر... سينادي مثلاً، كما حصل مراراً وتكراراً أن «لا حل لمشاكل الوطن العربي إلا بتبنّي العلمانية». ومن دون شك فإن اللبناني قد يجد العبارة صحيحة فيتخذ منها شعاراً تقدمياً نضالياً. أما المغربي أو الموريتاني أو الجزائري أو التونسي أو الليبي أو الأردني أو السعودي... فالغالب أن ردّ فعلهم سيكون من قبيل طرح التساؤلات التالية: وما هي «العلمانية»؟ أو ولماذا «العلمانية»؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي تظهر أن المشكل لا يعنيه كثيراً.

كان كل ما تقدم عن جانب «الخاص» في المسألة. ولكن «الخاص» الخالص المطلق لا وجود له: إن في «الخاص» دوماً شيئاً من «العام»، كما أن «العام» ليس إلا الخلاصة التركيبية لما هو مشترك بين عناصر فئة من فئات «الخاص». فيجب إذن أن لا نغفل الجانب «العام» الثاوي وراء «الخاص» الذي تشكله المسألة الطائفية في هذا القطر العربي أو ذاك.

وإذا نحن نظرنا الآن من زاوية «العام» إلى مشكل الطائفية الدينية في الوطن العربي فإننا سنجدها واقعاً اجتماعياً وتاريخياً، ما في ذلك شك. ولكن هذا الواقع الطائفي لا يطرح نفسه كمشكل إلا حينما يكون الواقع الاجتماعي ككل يعاني من مشكل عام. والمشكل العام الذي يعاني منه الواقع العربي ككل من الخليج إلى المحيط هو مشكل الديمقراطية ببعديها السياسي والاجتماعي، فإذا أخذنا في الحسبان هذا

المشكل ظهرت لنا مشكلة الطائفية ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة كمجرد نتيجة من نتائجه.

لنأخذ لبنان مثالاً. لقد رتّبت هناك العلاقة بين الطائفية الدينية وبين السياسة، منذ الأربعينيات ترتيباً كان يعكس في البداية الواقع اللبناني إلى درجة كبيرة. لقد كان ميزان القوى، طائفياً، لصالح الطائفة المارونية لأنها كانت أكثر تطوراً وأكثر تغلغلاً في جسم المجتمع اللبناني الحديث، وذلك لأسباب تاريخية يعرفها الجميع. فكان طبيعياً أن يتم ترتيب العلاقات «ديمقراطياً» على أساس هذا الواقع، فنالت الطائفة المارونية نصيب الأسد في السلطة السياسية، الشيء الذي كان يعكس قوّتها (المشروعة أو غير المشروعة، ليس هنا مجال الحكم في المسألة)، قوّتها الفعلية أو على الأقل الظاهرية بين الطوائف. وعلى الرغم من كل الحيف، الذي لحق بالطوائف الأخرى فلقد ظل لبنان البلد الديمقراطي، نسبياً، على المستوى السياسي والفكري والصحفي، على الأقل.

غير أن «الديمقراطية» اللبنانية بدل أن تتطور بتطور الواقع اللبناني نفسه بقيت مسجونة في نفس الترتيب و«التوضيع» الذي قامت عليه أول مرة. لقد بقيت الطائفة المارونية مهيمنة سياسياً واقتصادياً، وازدادت هيمنتها في ظل «الديمقراطية» اللبنانية نفسها، وفي نفس الوقت تطورت الطوائف الأخرى ديمغرافياً واقتصادياً وسياسياً وفكرياً، وأصبح الفارق بين «الكيف» الماروني وبين «الكيف» اللبناني ككل يميل إلى درجة الصفر، على الأقل على مستوى الوعي. وحينئذ أصبحت «الديمقراطية» اللبنانية تكرس استبداداً مقنّعاً، سياسياً واقتصادياً، في جو من العلمانية، وفي جو من حرية الفكر وحرية التعبير. وبطبيعة الحال فالعلمانية وحرية الفكر والتعبير لا تعوضان الفوارق في المجالات الأخرى، كما أنها لا يمكن أن تخففا إلى الأبد من وقع الظلم الناتج عن استئثار فئة من الفئات بالقسط الأكبر من السلطة السياسية والاقتصادية. لقد كبر جسم لبنان على قميص «الديمقراطية» الذي أُلبسه في الأربعينيات، فكان لا بد أن يتمزّق هذا القميص ليظهر الجسم على حقيقته، جسماً مريضاً بالطائفية التي تتخذ هنا معنى خاصاً هو استغلال طائفة معيّنة لطوائف أخرى استغلالاً مباشراً أو غير مباشر. وما دام اللبنانيون لم يتوصلوا إلى صنع قميص ديمقراطي جديد يتسع للتطور الذي عرفته مختلف الطوائف فإن الحرب الأهلية ستستمر[٤].

مثال لبنان هو المثال الطائفي العربي الذي يصرخ بغياب الديمقراطية مستعملاً صوت المدافع. وهناك في الوطن العربي أصوات أخرى تعبر عن نفس الظاهرة بطرق أخرى أو بنفس الوسيلة ولكن في صورة مخالفة كما في السودان. أما في البلدان العربية

---

(٤) نذكّر بأن هذا النص كتب ونُشر سنة ١٩٨٥.

الأخرى التي لا تعاني من الطائفية الدينية فإن أبناءها يعبّرون عن حاجة المجتمع إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية بشعارات مختلفة: هناك من يرفع شعار الديمقراطية نفسها، وهناك من يرفع شعار تطبيق الشريعة، وهناك من يرفع شعار حقوق الأقلّية، وهناك من ينادي بضرورة الثورة على الاقطاع... الخ.

ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة. وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية بصورة نسبية هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط لأنها لا تعمّ الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط.

٣ ـ بدلاً من «العلمانية»: الديمقراطية والعقلانية

> ... وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي...

يمكن القول إجمالاً إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان ـ وما يزال ـ مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار «العلمانية». والكلمة ترجمة غير موفقة لـ «اللايكية» بالفرنسية، ذلك لأن كلمة «لايك» لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظ «العلم». إن أصل الكلمة يوناني: «لايكوس» ومعناها ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل «كليروس» أي الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة (رجال الكنيسة بالنسبة إلى المسيحية). وإذن فاللايكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة.

ذلك هو المعنى الأصلي للكلمة. ثم حصل نوع من الشطط في استعمالها (بالفرنسية) فاستعملت للدلالة على العداء للدين ورجاله. وبما أن تعليم الدين كان من اختصاص الكنيسة وكان يتم في الأديرة فإن التعليم العمومي الذي أقامته الدولة كان مقصوراً في الغالب على العلوم، الرياضية والطبيعية والانسانية. ومن هنا ارتبطت اللايكية في فرنسا بالتعليم فأصبحت تعني «تعليم العلم في المدرسة وتلقين التربية الدينية في الكنيسة»، وكما يقول جان لاكروا فإن «فكرة اللايكية ليست المقابل المعارض لفكرة الدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس. إنها تفترض أن جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يقع خارج سلطة رجال الدين». ومن هنا كان المذهب اللايكي هو المذهب الذي يطالب بجعل الحياة العامة غير خاضعة لسلطة الدين ورجاله (الدين مفهوم هنا

على أنه تعاليم الكنيسة باعتبارها مؤسسة تنازع الدولة في السلطة على الناس: الدولة تملك أبدانهم والكنيسة تملك أرواحهم).

واضح إذن أن اللايكية فكرة مرتبطة أصلاً بوضعية خاصة، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية: المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنياً لا على العلاقة المباشرة بين الانسان والله، بل على علاقة تمرّ عبر «رجل الدين» الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط تنظيمياً بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المُشرِّع الوحيد في ميدان الحياة الروحية... وأوضح من ذلك أن هذه الفكرة فكرة غريبة تماماً عن الدين الاسلامي وأهله: فالدين الاسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر. وباختصار فإن طرح شعار اللايكية، أي ما ترجم بـ «العلمانية»، في مجتمع يدين أهله بالإسلام هو طرح غير مبرر، غير مشروع، ولا معنى له. فلماذا طرح هذا الشعار في الوطن العربي إذن، وما هي الحاجات التي أريد منه تلبيتها؟

طُرح شعار «العلمانية» أول ما طرح في الوطن العربي، في منتصف القرن الماضي. وكان الذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام، وكانت بلاد الشام يومئذ، مثلها مثل معظم الأقطار العربية المشرقية خاضعة للدولة التركية العثمانية التي كانت تحكم امبراطورية واسعة باسم «الخلافة الاسلامية» (صراحة أو ضمناً). والمسيحيون العرب الذين نادوا بـ «العلمانية» يومئذ إنما أرادوا التعبير، بكيفية متواضعة خجولة، عمّا عبّر عنه بقوة وصراحة مفكرون عرب آخرون حينما حملوا شعار «الاستقلال عن الترك». ثم حدث أن التقى الشعاران، أو التياران، بشعار واحد وتيار واحد هو ما عُبر عنه بتيار «العروبة»، ثم بـ «القومية العربية». وإذن فشعار «العلمانية» طرح في الوطن العربي في ارتباط عضوي مع شعار «الاستقلال عن الترك». وبما أن «الاستقلال عن الترك» كان يعني في نفس الوقت قيام دولة عربية واحدة (على الأقل في المشرق، أي في الولايات العثمانية العربية) فقد ارتبطت المفاهيم **الثلاثة ببعضها ارتباطاً عضوياً: العلمانية والاستقلال والوحدة، لتعني شيئاً واحداً هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية.** ومن هنا جاء تبنّي الفكر القومي العربي لشعار العلمانية الذي كانت دلالته مُلتبسة بمضمون شعار الاستقلال والوحدة. وعندما قامت حركة منافسة تطرح شعار «الجامعة الاسلامية» وكان ذلك في الغالب نوعاً من المعارضة لاستقلال الأقطار العربية عن الترك، وبإيعاز وتوجيه من السلطات العثمانية، عندما حدث ذلك أخذ التعارض يتبلور بين اتجاهين، اتجاه يدعو إلى جامعة اسلامية بزعامة الأتراك، واتجاه يدعو إلى دولة عربية أو اتحاد عربي. ولم

يكن يقصد دعاة «العروبة»، هؤلاء، استبعاد الاسلام ولا الدين. إن شعار «العروبة» في الأصل رُفع في وجه سياسة «التتريك» العثمانية، كما هو معروف.

ذلك باختصار هو الإطار الأصلي الذي طُرح فيه شعار «العلمانية» في بلاد الشام (سوريا الكبرى). ولا بد من ملاحظة أن هذا الشعار لم يُرفع قط في بلدان المغرب العربي ولا في بلدان الجزيرة، ولربما لم يُرفع بمثل هذه الحدة في مصر نفسها (حيث توجد أقلية قبطية مهمة). وعندما استقلت الأقطار العربية وبدأ التنظير لفكرة العروبة و «القومية العربية»، طُرح شعار «العلمانية» من جديد، وخاصة في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية (مسيحية بصفة خاصة). وهذا الطرح كان يبرره شعور هذه الأقليات بأن الدولة العربية الواحدة التي تنادي بها القومية العربية ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المسلمين، الشيء الذي قد يفرز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني. وإذن فالدلالة الحقيقية لشعار «العلمانية»، في هذا الإطار الجديد، اطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فـ «العلمانية» على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية. وفي خضم الجدل السياسي الايديولوجي بين الأحزاب والتيارات الفكرية عبّر بعضهم عن هذا المعنى بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، وهي عبارة غير مستساغة اطلاقاً في مجتمع اسلامي، لأنه لا معنى في الاسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة. إن هذا التعارض لا يكون له معنى إلّا حيث يتولى أمور الدين هيئة منظمة تدّعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس في مقابل سلطة زمنية تمارسها الهيئة السياسية: الدولة.

مسألة «العلمانية» في الوطن العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبّر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: إن الحاجة إلى الاستقلال في اطار هوية قومية واحدة والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، إنها مطالب معقولة وضرورية في وطننا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبّر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانية».

وما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالَب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة. وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري «الديمقراطية» و «العقلانية» فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع

العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الاسلام، كلا. إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول إنه إذا كان العرب هم «مادة الاسلام» حقاً فإن الاسلام هو روح العرب. ومن هنا ضرورة اعتبار الاسلام مقوّماً أساسياً للوجود العربي: الاسلام الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين والاسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعاً مسلمين وغير مسلمين.

إعادة تأسيس الفكر القومي على مبدأي الديمقراطية والعقلانية، بدل مبدأ العلمانية، وإحلال الاسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة، تلك من جملة الأسس التي يجب أن تنطلق منها عملية اعادة بناء الفكر القومي العربي، الفكر الذي يرفع شعار الوحدة العربية والوطن العربي الواحد من المحيط إلى الخليج.

ثالثاً: الدين والسياسة... والحرب الأهلية

... أما اختزال الاسلام كله في «الحجاب» و«قطع يد السارق» وما أشبه ذلك. فذلك هروب أو عجز عن طرح القضايا السياسية الحقيقية، وبداية انزلاق نحو وضعية «الذين فرّقوا دينهم شيعاً»، نحو الطائفية والحروب الأهلية... حذارِ إذن من أن تُحوّل السياسة الدين إلى عامل تفريق بدل أن يكون كما هو في جوهره عنصر جمع وتوحيد.

لا بد قبل ختم هذه السلسلة من المقالات التي تناولنا فيها مسألة الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر، من تمثيل موجز للظاهرة التي تطبع الواقع السياسي العربي الراهن، **ظاهرة توظيف الدين في السياسة** وما يتبع ذلك من حرب أهلية صريحة كما في لبنان أو كامنة مضمرة كما في مناطق أخرى.

ولكي نجعل القارىء يفكر معنا في الحدود التي نفكر فيها، ولكي نتجنب بالتالي سوء الفهم الذي ينجم عن عدم التمييز والفصل بين المستويات المختلفة في الظاهرة الواحدة، نرى من الضروري التنبيه هنا، مرة أخرى، إلى أننا نميّز ونفصل بين العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة من جهة وبين حضور الاسلام كشريعة وكخلقية في مجتمع تتكون الأغلبية الساحقة من أفراده من المسلمين، من جهة أخرى.

إن العلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة شعار لا يستقيم، لا يطابق الواقع ولا يؤدي وظيفة ايجابية، إلا حيث تكون هناك مؤسسة تمثل الدين وتتكلم باسمه، وفي نفس الوقت تنازع الدولة في سلطتها كدولة، فتكون النتيجة دولة ضد دولة، أو دولة داخل دولة، في مجتمع واحد. وواضح أن الحل في مثل هذه الحال هو الفصل بينهما بتحديد اختصاصات كل منهما تحديداً يجعل الواحدة منهما تمارس مهمتها دون أن تتشابك أو تتصادم مع الأخرى. وقد حدث في أوروبا أن تم هذا الفصل بجعل الواحدة منهما مختصة بالسلطة الروحية (الكنيسة) والأخرى مختصة بالسلطة الزمنية («السياسي»: الدولة).

ما يحتاج إليه المجتمع الذي يدين أهله بالاسلام والذي لا توجد فيه، بسبب من هذا الدين نفسه، مؤسسة دينية، إذ الدين في الاسلام من شأن الفرد وحده، فالعلاقة بينه وبين الله علاقة مباشرة تتم بدون توسط، ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو **فصل الدين عن السياسة**، بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية، باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير: **السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح أما الدين فيجب أن ينزّه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه.**

جوهر الدين وروحه انه يوحّد ولا يفرق، والدين الاسلامي هو دين «التوحيد» بإطلاق: التوحيد على مستوى العقيدة (إله واحد) والتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة) والتوحيد على مستوى فهم الدين وممارسته («إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء»). **أما السياسة فجوهرها وروحها أنها تفرق: السياسة تقوم** حيث يوجد الاختلاف أو حيث يمكن أن يقوم اختلاف، وبالتالي فهي إلى أن تكون **«فن ادارة الاختلاف»** أقرب منها إلى أي شيء آخر. والادارة أو التسيير تعني هنا إما ادارة الاختلاف القائم وإما العمل على خلق اختلاف آخر جديد. ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة ـ أياً كان نوع هذا الربط ودرجته ـ يؤدي ضرورة إلى ادخال جرثومة الاختلاف إلى الدين. **والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسياً يؤدي ضرورة إلى الطائفية ومن ثم إلى الحرب الأهلية**... والتاريخ، الحاضر منه والماضي، شاهد على ذلك: فمنذ زمن عثمان، أي منذ أن بدأ توظيف الدين في المجتمع الاسلامي توظيفاً سياسياً والاختلاف فيه قائم والحرب الأهلية لا تبدأ إلا لتقوم من جديد، وبصورة أو بأخرى ولكن دائماً بتوظيف الدين في السياسة نوعاً من التوظيف.

كيف يؤدي توظيف الدين في السياسية إلى حروب أهلية؟

سؤال أساسي لا بد من طرحه ولا بد من الوضوح عند الاجابة عنه، ذلك لأن

القول بأن توظيف الدين في السياسة يؤدي إلى حروب أهلية قول يبدو وكأنه يتناقض مع جوهر الدين، أعني طابعه التوحيدي. إن «المنطق» يقتضي أن يؤدي الدين، بما هو عنصر توحيد، إلى إقرار نوع من «الوحدة» في السياسة، الوحدة التي أقل درجاتها منع الاختلاف من الانزلاق إلى حرب أهلية.

الواقع أن الأمر خلاف ذلك. فالذي يحدث هو أن توظيف الدين في السياسة إنما يلجأ إليه «العقل السياسي» للجماعة عندما لا يكون من مصلحتها التعبير عن قضيتها الاجتماعية/ الاقتصادية تعبيراً سياسياً صريحاً ومطابقاً، لأن ذلك يفضح الطابع المادي الاستغلالي لتلك القضية، أو عندما لا تستطيع تلك الجماعة بسبب ضعف وعيها، نتيجة عدم بلوغها مستوى من التطور يجعلها قادرة على طرح قضيتها الاجتماعية/ الاقتصادية طرحاً مكشوفاً. وفي كلتا الحالتين يكتسي توظيف الدين في السياسة طابعاً «طائفياً» أو مذهبياً قوامه استعادة نزاع قديم وبعث الحياة في رموزه ومضامينه الايديولوجية، الشيء الذي لا بد منه لجعل تلك الجماعة تتحول إلى «قبيلة روحية» (وهو شيء ضروري لأن شروط وجودها الاجتماعي لا تجعل منها فئة في مستوى «طبقة اجتماعية»).

ولنا في ما يجري في لبنان خير مثال يوضح ذلك توضيحاً: فالجماعة المارونية توظّف الدين في السياسة، أي تتمسك بالطائفية (التي تعني توزيع المناصب الحكومية وبالتالي المصالح المادية على نفس الأساس الطائفي غير العادل الذي أسست عليه الدولة اللبنانية عند قيامها)، لأنه ليس من مصلحتها طرح قضيتها، وهي الحفاظ على امتيازاتها الاقتصادية، طرحاً سياسياً صريحاً. وبما أن السياسة (السلطة) هي التي تحمي تلك المصالح فإنها تلجأ، لكي تجعل هذه السياسة واقعاً ثابتاً لا يجوز تغييره، تلجأ إلى ربطها بالدين فتجعل حق الاختلاف في الدين يحتوي احتواء الاختلاف القائم في السياسة (= الفوارق الطبقية). هذا في جانب، أما في الجانب الآخر فإننا نرى الجماهير الفقيرة في لبنان، وهي المتضررة أكثر من احتكار المارونيين السلطة السياسية والاقتصادية، نراها لا تستطيع طرح هذا «الضرر» الذي يصيبها طرحاً سياسياً مباشراً لأن شروط وجودها الاجتماعي الاقتصادي لم تبلغ المستوى الذي يجعل منها طبقة اجتماعية قادرة على طرح قضيتها كطبقة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن خصمها الأساسي (الذي يمارس الاستغلال السياسي الاقتصادي: المارونيون) يقدم نفسه كطائفة دينية وليس كطبقة اجتماعية أدركنا كيف أن الوعي بالاستغلال لدى فقراء لبنان ومستضعفيه سيتخذ بدوره شكلاً طائفياً (الشيعة، الدروز، جماهير أهل السنّة) ومن هنا ينزل الصراع بسهولة إلى حرب أهلية طائفية حتى ولو اكتسى في بداية الأمر شكل صراع طبقي.

وليس ما يجري في لبنان سوى نموذج لما يمكن أن يجري في أي بلد آخر يكون فيه توظيف الدين في السياسة حاجة سياسية. والبلدان العربية عموماً مرشحة لأن تعاني من هذه «الحاجة» بصورة أو بأخرى، ولذلك فإن مسؤولية ما يسمّى اليوم بـ «الاتجاه الاسلامي» أو بـ «الأصولية» أو بـ «الاسلام السياسي» مسؤولية عظيمة خطيرة. ذلك لأنه لا شيء أسهل من أن تتحول الدعوة الدينية إلى دعوة مفرِّقة، ويصبح الدين بالتالي عنصر تفريق وتمزيق، بدل أن يبقى عنصر جمع وتوحيد. إن ما يبرر وجود «الاسلام السياسي» اليوم، أعني وجوده التاريخي، هو الاستبداد والظلم اللذان يطبعان سلوك الدولة والنخبة صاحبة السلطة واللذان تعاني منهما (= الاستبداد والظلم) الجماهير الفقيرة وقياداتها الروحية، في البوادي والمدن معاناة مادية ونفسية، الاستبداد والظلم اللذان لم تنجح التيارات الايديولوجية الحديثة ـ في البلدان العربية ـ في مقاومتهما وفرض البديل الديمقراطي مكانهما. فإذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية وجدنا أن «الاسلام السياسي» يمثّل اليوم صراع «طائفة» ضد «طائفة»: «طائفة» هي، نظرياً على الأقل، الأغلبية الساحقة من الأمة وهم المستضعفون عموماً، وطائفة/ نخبة هي نظرياً وعملياً الجماعة الحاكمة ومن تعلّق بها من المستفيدين. «الطائفة» الأولى هي، أساساً، غير طائفية لأنها تمثّل موضوعياً الأغلبية الساحقة، ومع ذلك فهي مهددة في كل وقت وحين بأن تنقلب إلى ميدان خصب للطائفية: ذلك لأنه من غير الممكن تجنّب الاختلاف في السياسة، الاختلاف الذي يعبّر عن اختلاف المصالح وتناقضها أو عن اختلاف وجهات النظر حول سبل مواجهة الخصم... الخ. ومن هنا ذلك المرض المزمن الذي تعاني منه الجماعات التي توظف الدين في السياسة، مرض الانقسام إلى فرق وشيع يكفّر بعضها بعضاً، الشيء الذي ينسيها خصمها الحقيقي فتنصرف عنه مشغولة بالتمزق الداخلي.

وإذن فـ «الإسلام السياسي» لا يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه التاريخية التي تمنحه الوجود ومبررات هذا الوجود إلا إذا ارتفع بنفسه إلى مستوى هذه الأهداف. إلا إذا طرح مسألة الاستبداد والظلم وما يرتبط بهما أو يترتب عليهما من مسائل، سياسية واجتماعية واقتصادية، طرحاً سياسياً واضحاً وبخطاب سياسي صريح. إلا إذا دخل السياسة من بابها الرسمي المعاصر والواسع. أما اختزال الاسلام كله في مسألة «الحجاب» و «قطع يد السارق» وما أشبه ذلك... فذلك هروب أو عجز عن طرح القضايا السياسية الحقيقية ومواجهة المهام التي تطرحها، وبالتالي انزلاق نحو وضعية «الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً»، نحو الطائفية والحروب الأهلية. حذار إذن من أن تحوّل السياسة الدين إلى عامل تفريق بدل أن يبقى، كما هو في جوهره، عنصر جمع وتوحيد.

الفَصْل الـرَّابع

مَسْـألةُ الدِّيـمُقراطيَّة

أولاً: الديمقراطية كمطلب في الوطن العربي

... والثغرة الخطيرة التي تعاني منها «النخبة العصرية» في كثير من البلدان العربية، إن لم يكن في كلها، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية، وأيضاً، ولِمَ لا، غيابها في الميادين الروحية الدينية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. وإذن فعندما نقول: «الجميع» يطالب بالديمقراطية فإن كلمة «الجميع» هنا مضلِّلة، لأنها ليست «الجميع» بالفعل، بل «الجميع» بالقوة والإمكان فقط.

لا جدال في أن شعار «الديمقراطية» هو أكثر الشعارات الرائجة اليوم في ساحة «المطالب الشعبية» في الوطن العربي، انها المطلب الذي يحظى اليوم بـ «الاجماع» في كافة الأقطار العربية: فالكل يطالب بها وينادي بضرورتها، وحتى أولئك الذين لا يتحمسون للمطالبة بها أو لا ينتظرون خيراً كثيراً من نتائجها تراهم يساهمون في الاشادة بها أو على الأقل يسكتون ويحجمون عن ابداء رأي مخالف. وإذا أنت سألت عما يقصده الرأي العام العربي بـ «الديمقراطية» اليوم جاء الجواب على صورة قائمة من المطالب السياسية على رأسها حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الانتماء السياسي وحرية تشكيل الأحزاب وحرية الانتخاب... الخ. وبكلمة قصيرة إن المطلوب اليوم هو نفس ما كان يوصف قبل عقدين من السنين، وفي الساحة العربية عينها، بـ «الديمقراطية البورجوازية»، هذه «الديمقراطية» التي كانت، في جل البلدان العربية خلال الستينات، موضوعاً للنقد والتشهير، بل للهجاء والسب...

ماذا يعني هذا الانقلاب في الرأي؟ هل تغيرت «الديمقراطية» أم أن مشاكل المواطن العربي هي التي تغيرت، أم أن الفكر العربي هو الذي تبدلت نظرته إلى الأشياء؟

لا أعتقد أن شيئاً من ذلك قد حدث. فـ «الديمقراطية» المطلوبة اليوم هي نفسها التي رُفضت بالأمس، ليس على مستوى الشعار وحسب بل على مستوى التطبيق أيضاً: ذلك أن كثيرين، في هذا القطر العربي أو ذاك، لا يخفون حنينهم إلى «أيام زمان» إلى صحافة أوائل الخمسينيات وأحزابها وبرلماناتها ونواديها الثقافية، هذه المؤسسات التي كان كثيرون يرون فيها، أياً كانت قائمة، تجسيماً للتزوير والاستغلال، والتي لا يترددون في القول عنها اليوم إنها كانت أفضل ألف مرة مما هو قائم الآن، في هذا القطر أو ذاك. ومع ذلك فإذا أنت سألت هؤلاء عن «التجربة الديمقراطية» القائمة الآن في هذا القطر العربي أو ذاك تراهم لا يترددون في ابداء تحفظات جمة، وأحياناً يتجاوزون ذلك إلى إبداء أسفهم لكون «المعارضة العتيدة» في هذا البلد قد انساقت مع لعبة الديمقراطية المزورة. أما إذا سألت هذه المعارضة نفسها ـ والواقع أنه لا حاجة إلى مساءلتها إذ يكفي تتبّع ما تكتبه صحافتها ويقوله قادتها ونوابها في البرلمان وخارجه ـ فإنك ستخرج بنتيجة واحدة هي أن الضغط على الناخبين وتزوير اللوائح والأصوات والتلاعب بإرادة المواطنين قد أصبحت ظاهرة راسخة في الممارسة «الديمقراطية» في الوطن العربي. . . ومع ذلك تبقى «الديمقراطية»، حتى في صورتها تلك، مطلباً لـ «الجميع».

كيف يمكن إذن تحليل هذه الظاهرة، كيف يمكن فهمها؟

لا أعتقد أنه بالإمكان فهم هذه الظاهرة ما لم يتناول التحليل الأطراف المكونة لها، وهي في نظرنا ثلاثة: هناك أولاً هؤلاء الذين يتكلمون عن الديمقراطية: يطالبون بها وينتقدون ما مورس ويمارس منها في الوطن العربي، هؤلاء الذين تشملهم كلمة «الجميع» عندما نقول: «الجميع يطالب اليوم بالديمقراطية». وهناك ثانياً الصورة التي يكوّنونها لأنفسهم عن الديمقراطية بوصفها «الطريق الوحيد للخلاص»، خلاص الواقع العربي الراهن مما يعانيه من آلام وحرمان. وهناك من جهة ثالثة هذا الواقع نفسه، الواقع العربي الراهن.

لنبدأ بالتعرف على الطرف الأول ولنتساءل: من يطالب اليوم، فعلاً، بـ «الديمقراطية» في الوطن العربي؟ أكيد أن الجواب سيكون من النوع التالي: «كل من يقع خارج السلطة، كل من لا يمارس الحكم يطالب بالديمقراطية»، وهو جواب يحمل معه، بصورة صريحة أو ضمنية، التأكيد التالي: «وبما أن أقلية قليلة من المحظوظين

والمتسلطين والانتهازيين. . . الخ هي وحدها التي تستفيد من السلطة فإن الجميع - جميع أفراد الشعب - يطالب بالديمقراطية».

ولكن هل صحيح أن «الجميع» - باستثناء تلك الأقلية - يطالب بالديمقراطية، أليس في استعمال كلمة «الجميع» هنا مبالغة، أوَليس الأمر يتعلق بنوع من التعميم معروف، هو التعميم الايديولوجي؟

الحق أن الأمر لكذلك بالفعل، ذلك أن الذين ينادون بالديمقراطية متخذين منها قضية ضرورية وملحّة هم، مع الأسف، فئة صغيرة، هم «أقلية قليلة» من المواطنين العرب: إنهم أفراد تلك الفئة التي تشكّل ما يصح أن نطلق عليه «النخبة العصرية» في الوطن العربي، أعني أولئك الذين يشكّل احتكاكهم مع الغرب الليبرالي، ثقافياً واقتصادياً وجوءاً سياسياً، عنصراً أساسياً من العناصر المؤسسة لوعيهم السياسي والحضاري. . . نعم من حق هذه «النخبة العصرية» - كجميع النخب التي تستحق هذا الاسم - إن «تشرّع للمستقبل» وتتكلم باسم «الجميع»، وإلا فقدت هويتها كنخبة. هذا صحيح، ولكن يجب أن لا ننسى أن النخبة لا تتحدد بالجانب الايديولوجي وحده، الجانب الذي يتمثل في كونها «تشرّع للمستقبل» على صعيد الحلم الايديولوجي، بل لا بد من قيام علاقة عضوية بينها وبين المجتمع الذي تنصّب نفسها نخبة له. والثغرة الخطيرة التي تعاني منها «النخبة العصرية» في كثير من البلدان العربية، إن لم يكن في كلها، هي غياب هذه العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية وأيضاً، ولم لا، غيابها في الميادين الروحية والدينية، وإذن فعندما نقول: «الجميع يطالب بالديمقراطية» فإن كلمة «الجميع» هنا مضلِّلة لأنها ليست «الجميع» بالفعل، بل «الجميع» بالقوة والإمكان فقط.

وما نريد تأكيده من خلال هذه الملاحظة هو أن الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية، في الأرياف كما في المدن، لا تدخل أو هي لم تدخل بعد في دائرة هذا «الجميع» المطالب بالديمقراطية، بمعنى أنه ليس هناك قنوات، لا قديمة ولا جديدة، تشدها إلى تلك النخبة شداً يجعل منها في يوم من الأيام «الجميع» بالفعل.

هذا جانب، هناك جانب آخر هو ذلك الطرف الذي تتجاهله «النخبة العصرية» مع أنه المتواجد الوحيد تواجداً عضوياً في الساحة الشعبية، في الأرياف كما في المدن، إنه: «النخبة التقليدية» المكوَّنة أساساً من أولئك الذين يطلق عليهم تارة اسم «رجال الدين» وتارة اسم «السلفيين» أو «الأصوليين» وما أشبه. هؤلاء يشكّلون بالفعل - وليس بالإمكان وحده - «نخبة» لأنهم على الصعيد الايديولوجي يشرّعون للمستقبل ولو بالدعوة إلى الرجوع إلى الماضي كما أنهم، على الصعيد الواقعي

المجتمعي يرتبطون ارتباطاً عضوياً بالجماهير الشعبية، أو بإمكانهم أن يجعلوا هذا الارتباط حقيقة واقعية بأقل جهد وفي أقصر مدة. فهل يصح القول إنهم، هم أيضاً، يطالبون بـ «الديمقراطية» باسمهم وباسم أولئك المستعدين لاتّباعهم والسير من ورائهم، وهم كثيرون. نعم هم لا يرفضون «المعنى العام» للديمقراطية ولكنهم يفضّلون، بل يصرّون، على التعبير عنه بـ «الشورى». والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: **هل الديمقراطية هي الشورى، هل يمكن المطابقة بينهما؟** موضوع لا بد من الفصل فيه وإلا بقي الحديث عن الديمقراطية في المجتمع العربي بدون معنى. والفصل في هذه المسألة يعني تحديد الصورة، أو الصور، الذهنية التي تكونها «النخبة» العربية، العصرية منها والتقليدية، عما تسمّيه هذه بـ «الشورى» وما تعنيه تلك بـ «الديمقراطية». إنه الطرف الثاني من الأطراف المحددة للظاهرة التي تحدثنا عنها قبل، وسنعود إلى تحليله في النقطة الثانية.

أما الطرف الثالث الذي تتحدد به نفس الظاهرة، ظاهرة «المناداة» بالديمقراطية في الوطن العربي، أو للوطن العربي، فهو الواقع العربي نفسه. والمسألة التي يجب أن تُطرح في هذا الصدد ليس مدى قابلية الواقع العربي الراهن للديمقراطية ولا مدى قدرة هذه على حل مشاكله، هكذا بصورة عامة مجملة، بل إن المسألة التي يجب أن تُطرح هي بالتحديد: «الوظيفة التاريخية» المطلوب من الديمقراطية أن تؤديها في الوطن العربي وفي هذه المرحلة من تطوره. إن هذا يعني أن مضمون الديمقراطية المطلوبة للوطن العربي يجب أن يبحث عنه لا في معناها ونوع ممارستها عند اليونان أو الرومان أو أوروبا الحديثة أو أمريكا، ولا في معنى الشورى كما طبِّقت أو كما كان ينبغي أن تطبَّق في الاسلام، بل إن مضمونها يجب أن يتحدّد من خلال الوظيفة التاريخية التي يجب أن تقوم بها في المجتمع العربي الراهن. فكيف ينبغي تحديد هذه الوظيفة؟ ذلك ما سنتناوله ما ستنتناوله بعد قليل.

ثانياً: الشورى غير. . . والديمقراطية غير

. . . ومن هنا كان الفقه الاسلامي خالياً ـ على كثرة أبوابه ـ من باب بعنوان «باب الشورى». وحتى مباحث المتكلمين والفقهاء في الإمامة والخلافة لا تتناول مسألة «الشورى»، وليس منهم من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة. ذلك أن التصور الفقهي الاسلامي لمسألة الخلافة ينبني على أن الخليفة مسؤول أمام الله وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً، والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كله في أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم.

لقد أصبحت كلمة الديمقراطية وكلمة الحرية وكلمة الوحدة وغيرها من الكلمات الاعلام الرائجة في خطابنا العربي المعاصر، أصبحت مثلها مثل كلمة «السماء» لا تحتاج إلى تعريف أو تحديد، وقد كان القدماء من أسلافنا يقولون بشأن الأمور «الواضحة» التي «لا تحتاج» إلى تعريف: «هذا من باب السماء فوقنا». فعلاً، إن معنى «الديمقراطية» في ذهن العربي المطالب بها المنافح من أجلها واضح، ولكن هذا الوضوح لا يتعدى في الغالب وضوحٍ معنى «السماء» في العبارة المذكورة: الديمقراطية بهذا المعنى هي نقيض الظلم تماماً مثلما أن السماء هي نقيض الأرض. ولكن هل يكفي اليوم القول بأن السماء نقيض الأرض أو أنها الجهة التي «فوق»... الخ. كلا، لقد كانت السماء قديماً، وهي اليوم أكثر من أي وقت مضى، عبارة عن عوالم معقدة ومجاهيل دامسة، كلما اكتشف الانسان فيها شيئاً أو تخيّله تراءت أمامه مجاهيل أوسع وأمعن في المجهولية.

وأخشى أن يكون مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل. ذلك لأن هذا المفهوم يتراءى لخيالنا وتصورنا واضحاً وضوح «السماء فوقنا» ما دمنا نقتصر على اتخاذه شعاراً بديلاً، ما دمنا لا نعمل على تعريفه إلا بالسلب، ما دمنا لا نفهم منه شيئاً أكثر من وضع تنتفي فيه ضروب الاستبداد انتفاء كلياً أو أكثرياً، ولكن ما أن نحاول تحديد معنى هذا المفهوم تحديداً ايجابياً بذكر مقوماته الذاتية وعناصره الأساسية حتى تبدأ المجاهيل تطغى على تلك الصورة الذهنية «الواضحة» الساذجة التي يتحدد بها لدينا هذا المفهوم. وإذا أنت أردت التدقيق في المسألة وبحثت عن «النموذج» الذي يستوحيه المفكرون عندنا ـ ولا أقول مطلق الناس ـ عندما يكتبون المقالات والكتب عن الديمقراطية وجدت هذا المفهوم يتحدد، كغيره من المفاهيم النهضوية في فكرنا الحديث والمعاصر بواسطة منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، ولا واحدة منهما تعبّر عن الواقع العربي الراهن كما هو: المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية، الأولى تقرأ الديمقراطية في الشورى العربية الاسلامية والثانية تستقي عناصر التحديد فيها مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا، هذا النضال الذي استمر فيها أكثر من ثلاثة قرون.

لنحاول إذن استجلاء صورة «الديمقراطية» كما تتحدد في فكرنا العربي المعاصر من خلال هاتين المرجعيتين، ولنبدأ بالمرجعية التراثية.

عندما بدأ العرب في الاحتكاك مع الغرب وفكره الليبرالي، وكان ذلك في القرن الماضي، عمد فريق منهم، وبصورة خاصة أولئك الذين أطلق عليهم في ما بعد اسم «السلفيون»، إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازنه أو يقاربه في الفكر العربي الاسلامي «القديم». وإذا كانوا قد وجدوا، في كثير من

الأحيان، صعوبات عنيدة حالت دونهم ودون النجاح في عملية الموازنة والمقاربة تلك، فإنهم لم يجدوا أية صعوبة، أو على الأقل لم يشعروا بأي تردد، في المطابقة بين مفهوم «الديمقراطية» الأوروبي ومفهوم «الشورى» الاسلامي. ومنذ ذلك الوقت والديمقراطية تعني لدى المفكر الذي يفكر داخل المرجعية التراثية وبواسطة معطياتها وحدها شيئاً واحداً هو: الشورى. وقد تطور الأمر بهذا النوع من الموازنة والمقاربة إلى أن أصبح المفكر السلفي أو الأصولي ـ لا فرق ـ يستنكف من استعمال كلمة «ديمقراطية» معتبراً كلمة «الشورى» أكثر تعبيراً عن المعنى «المقصود».

ولا بد من الاشارة إلى أن هذا الاستنكاف عن استعمال أسماء «اعجمية» والانشداد كلية إلى الأسماء العربية والاسلامية «الأصيلة» يعكس موقفاً ايديولوجياً عاماً يميل أكثر فأكثر إلى تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوروبية، وهذا شيء نجده عند الجيل الثاني من السلفيين. أما الرواد منهم، كالأفغاني وعبده، فإننا نلمس عندهم رغبة ملحّة في مد الجسور بين المرجعيتين: التراثية العربية الاسلامية والنهضوية الأوروبية. ومن المفيد هنا استحضار هذه الرغبة، الرغبة في مد الجسور بين المرجعيتين لدى السلفيين الرواد، عند البحث في المضمون أو المضامين التي كانوا يعطونها لهذه المفاهيم الاسلامية التي جعلوها موازنة للمفاهيم الأوروبية: لقد عمدوا إلى الموازنة بين الديمقراطية والشورى لا لأنهم كانوا يطابقون بينهما أو يجهلون الفروق التي تباعد بينهما، بل لقد فعلوا ذلك في إطار ممارسة ايديولوجية تستهدف من جهة طمأنة المتشددين المتزمتين من «علماء الدين»، ولربما الحكام أيضاً، طمأنتهم جميعاً بأن المناداة بالديمقراطية لا يعني ادخال بدعة أو بضاعة دخيلة إلى دار الاسلام، إذ الديمقراطية ما هي إلا الاسم الذي يطلقه الغربيون على ما نعبر عنه نحن بالشورى... وتستهدف هذه الممارسة الايديولوجية من جهة أخرى الارتفاع بمعطيات تراثنا ومقومات حضارتنا إلى مستوى العصر، الشيء الذي يعني أن مشاكلنا تجد حلها في تراثنا الديني والفكري وأن المسألة كلها منحصرة في الكيفية التي ينبغي أن نفهم بها هذا التراث... وتلك آلية معروفة من آليات تأكيد الذات والدفاع عن النفس.

وإذا نحن غضضنا الطرف الآن عن هذا النوع من الممارسة الايديولوجية وبحثنا في ملامح الصورة التي ترتسم في ذهن المفكر داخل المرجعية التراثية عندما يضع الشورى كموازن للديمقراطية وكبديل أفضل لجميع أنواع الحكم، لا نجد لديه سوى نوع من الممارسة للحكم يجسمه سلوك الخليفة عمر بن الخطاب كما ترويه كتب التراث وهو سلوك **يجمع بين الاستبداد والعدل**. ومن هنا كان الحكم النموذجي والأمثل، من المنظور الذي يتأطر داخل المرجعية التراثية، هو ذلك الذي يمارسه **«مستبد عادل»**. وإذن فالشورى، في مضمونها التراثي العربي الاسلامي، لا تقوم بديلاً عن الاستبداد مطلقاً بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم: الاستبداد

الذي يترتب عنه ظلم. والحاكم يتفادى الظلم ويتجنبه ـ عندما تكون له رغبة في ذلك أي عندما يهديه الله سواء السبيل ـ باعتماد المشورة أو الشورى التي تعني طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء وأكابر القوم قبل الإقدام على أي عمل. **والمشورة أو الشورى بهذا المعنى لا تلزم الحاكم، إنه يستشير، ولكن القرار في نهاية الأمر له وله وحده:** سواء كان القرار عملاً بما أشار به أهل الشورى أو عملاً بخلافه.

ذلك هو مضمون الشورى في المرجعية التراثية. ومن دون شك فإن المفكر داخل هذه المرجعية يستند إلى القرآن، وبالخصوص إلى قوله تعالى: ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾[1] وقوله ﴿وأمرهم شورى بينهم...﴾[2]. غير أن المعنى اللغوي لكلمة «شورى»، مثله مثل سياق الآيتين، لا يسمح بـ «استنباط» تصور دقيق ومفصل عن الحكم كما ينبغي أن يكون، من المنظور الاسلامي. ذلك أن «الشورى»، كما تتحدد في المرجعية اللغوية، هي من «شرى» بمعنى أخذ. والمثال الذي تورده المعاجم في شرح هذا المعنى ويعتمده المفسّرون كذلك، هو قول العرب: «شرت العسل: أخذته من مأخذه». ومنه «شاورت فلاناً... أظهرت ما عندي وما عنده من الرأي». **وإذن فالشورى هي أخذ الرأي من مأخذه، أي ممن هو أهل لأن يؤخذ منه.** وأخذ الرأي لا يعني قط وجوب الالتزام به تماماً كما أن «من يؤخذ منهم الرأي» غير معينين ولا محصورين. **وإذن فالشورى ليست فقط غير ملزمة للحاكم بل إن أهلها غير مضبوطين أيضاً** وإنما يجمعهم تعبير «أهل الحل والعقد»، والمقصود بهم كل من له سلطة ما في المجتمع: علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن.

هذا عن معنى الشورى كما يتحدد في المرجعية اللغوية، أما سياق الآيتين المذكورتين فهو لا يفيد الأمر بمعنى الوجوب، وهذا ما يتضح من كلام المفسرين. نقرأ عند بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿... فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...﴾[3]، والخطاب موجّه إلى النبي ﷺ وضمير الجمع يعود على المسلمين، وكانوا قد انهزموا في غزوة «أُحُد»، نقرأ ما يلي: «فاعفُ عنهم: أي ما كان منهم يوم أحد مما يختص بك. واستغفر لهم: فيما يختص بحق الله اتماما للشفقة عليهم. وشاورهم في الأمر: أي في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي تطييباً لنفوسهم وترويحاً لقلوبهم ورفعاً لأقدارهم...». أما الآية الثانية التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿وأمرهم

---

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

شورى بينهم﴾ فهي تتحدث عن خصائل «الذين آمنوا» أي جماعة المؤمنين عموماً، وليس عن الحاكم تخصيصاً، مما يعني أن الشورى فضيلة في كل مؤمن: المؤمن يستشير أخاه المؤمن في كل ما ينوي القيام به، ولكن العمل برأي من نستشيره غير واجب. وهكذا فكل ما ينبغي للحاكم هو أن يستشير، أما القرار فيتحمل مسؤوليته وحده وأهل الشورى لا يتحملون مسؤولية خطأ الحاكم حتى ولو كان ما عمله هو نفس ما أشاروا به عليه، وفي المقابل فهو غير مسؤول أمامهم.

ذلك هو المضمون الذي تقدمه لنا المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى وهو مفهوم يندرج في دائرة «مكارم الأخلاق» و«محاسن العادات» وليس في دائرة الفروض والواجبات. ولذلك نجد الأصوليين من الفقهاء وغيرهم لا يعتبرون الآيتين مصدراً للتشريع بل يعتبرونها من الآيات التي تقرر الخلقية الاسلامية والفضيلة الدينية عامة. ومن هنا كان الفقه الاسلامي خالياً ـ على كثرة أبوابه ـ من باب بعنوان «باب الشورى». أما مباحث المتكلمين في الخلافة فهي لا تتناول لا من قريب ولا من بعيد مسألة الشورى. وعلى كل حال فليس من الأصوليين الاسلاميين، فقهاء ومتكلمين، من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة. ذلك أن التصور الفقهي/ الاسلامي ينبني على أن الخليفة يكون مسؤولاً أمام الله فقط وليس أمام من بايعوه، سواء كانت مبايعتهم له عن رضى أو عن غير رضى، وبالتالي فهو لا يلتزم بشيء ازاءهم سوى أن يحكم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام رأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم، إذ المفروض فيه أن يطبّق فيهم الشرع حسب ما يوصله إليه اجتهاده، ومن هنا اشترطوا في الخليفة: «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام». وهكذا تبقى مسألة الشورى في الاسلام من باب النصيحة، من باب فضائل الحاكم وليست قط من باب الفروض والواجبات. **وإذن فالشورى غير، والديمقراطية غير**، حسب تعبير القدماء. وستتضح هذه الغيرية أكثر بعد تحليل مفهوم الديمقراطية وبيان أبعادها في مرجعيتها الأصل، المرجعية الأوروبية.

ثالثاً: الديمقراطية... الميلاد العسير

... فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم ووخزات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحمية والحيطة، وما يتلو ذلك كله من عسر الوضع وأحياناً، ولربما هذه حالنا، ما يتطلبه ذلك من عملية قيصرية... وإذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير.

من الثوابت التي حكمت وما زالت تحكم علاقة الفكر العربي النهضوي بالفكر الأوروبي الحديث والمعاصر ان ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء، يأخذه الفكر النهضوي العربي كمقدمة ينبني عليها تطلعاته وطموحاته النهضوية، وبعبارة أخرى إن ما كان هناك مشروطاً أو معلولاً يؤخذ هنا كشرط وكعلة.

وهكذا فعندما ظهرت نظرية التطور الداروينية وما شُيِّد عليها من نظريات فلسفية واجتماعية في أوروبا كانت تتويجاً ايديولوجياً لها، أخذت النظرية نفسها مع أكاليلها الايديولوجية، هنا في الوطن العربي، وبنيت عليها آراء سياسية واجتماعية قدمت على أنها الأساس «العلمي» الكفيل وحده بتحقيق النهضة والتقدم للعرب. ومثل ذلك الأفكار والنظريات السياسية والاجتماعية التي ظهرت هناك كنتائج لمسيرات ومسلسلات من التطور والنضال والتي أُخذت بدورها هنا كمقدمات وشروط لتحقيق التقدم. من ذلك مسألة «الديمقراطية»: فقد أُخذت هنا في الوطن العربي في وقت من الأوقات، وتؤخذ اليوم كذلك، على أنها الشرط الأول لكل تقدم يمكن أن يحققه العرب على أي صعيد، بينما يعرف الجميع أن الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات، والحروب أيضاً، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقلّ عن ثلاثة قرون.

صحيح أننا محكومون، في الظرف الراهن على الأقل - وقد طال هذا الظرف حتى أصبح الآن يتجاوز القرن - بالفارق بين النهضة الأوروبية وبين نهضتنا، أو ما نريده أن يكون كذلك، وأنه ليس من الضروري ولا حتى من الممكن أن نبدأ من حيث بدأت أوروبا في نهضتها، لا في مجال الفكر ولا في مجال الاجتماع والاقتصاد والتصنيع... الخ بل إن المنطق منطق العقل ومنطق العصر الحاضر - وهل يختلفان - يفرض علينا أن نلتمس أقصر الطرق إلى اللحاق بالركب الحضاري المعاصر كفاعلين ومنتجين وليس فقط كمنفعلين ومستهلكين. غير أن هذا لا يعفينا قط من الحرص على أن نكون على بيّنة من الأمر، أمر غيرنا وأمرنا نحن: على معرفة بأصول وفصول ما يظهر هناك، وعلى معرفة كذلك بأصول وفصول ما نحن فيه هنا. ذلك لأن ما هو مطلوب منا ومن كل أمة تريد اللحاق بالركب العالمي المتقدم ليس مجرد النقل والاستنساخ، فهذا لا يفيد فتيلاً، بل لربما يضر ضرراً كبيراً، على الأقل من حيث ما يثيره من ردود أفعال سلبية لدى بعض القوات في الجهة المنقول إليها، بل إن ما هو **مطلوب منا، ازاء ما ننقله، سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي بدونه لا يمكن أن تتحول إلى محرّك للتغيير وعامل على التجديد ومؤسس للتقدم.**

لننظر إذن على ضوء هذا المطلب إلى قضية الديمقراطية موضوع حديثنا. ولنبادر إلى التأكيد على أننا نؤمن ايماناً، ليس بالعاطفة وحدها بل بالعقل أيضاً، أن الديمقراطية في الوطن العربي، هي اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة لا من أجل التقدم وحسب بل أيضاً من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته، مما سنفصل القول فيه في صفحات لاحقة. غير أن هذا الايمان بضرورة الديمقراطية للوطن العربي يجب أن لا يمنعنا من النظر إلى الواقع كما هو، والواقع العربي كما هو، أي كما تشكل تاريخياً، لم يعرف الديمقراطية في أي مرحلة من مراحل تطوره. إنه لم يعش طوال تاريخه المديد نفس الظروف والتطورات التي أفرزت الديمقراطية في أوروبا كفكر وكمؤسسات. بل بالعكس، لقد عاش الوطن العربي، ككل وكأجزاء منذ بداية تاريخه - المعروف على الأقل - ظروفاً وأوضاعاً خاصة تختلف تماماً عن تلك التي أدت في أوروبا إلى الديمقراطية كنظام فكري وكنظام سياسي واجتماعي.

ذلك أن الديمقراطية قد ارتبطت تاريخياً بتفكك النظام القبلي العشائري وانهيار سلطة رئيس القبيلة، وبالمقابل قيام ظاهرة «المدينة» وظهور فكرة «المواطن»، عند اليونان أولاً ثم عند الرومان بعد ذلك. وعندما ظهرت المسيحية، وقد ظهرت وسط دولة، بل امبراطورية، أخذت بمجرد ما تمكنت بعض التمكن تنازع الامبراطور سلطته فكان ذلك بداية لذلك المسلسل الطويل من الصراع بين الكنيسة والدولة، كل منهما يريد أن يحد من سلطة الآخر ويجعل سلطته هو هي الأعلى. وهذا الصراع من أجل الحد من سلطة صاحب السلطة الأعلى الذي خاضته الدولة والكنيسة ضد بعضهما خاضه الاقطاعيون أيضاً ضد «الاقطاعي الكبير» الذي كان يحكم باسمهم أو على الأقل يمارس السلطة «المطلقة» استناداً إلى ما يوفرونه له من وسائل وأدوات كالمال والمحاربين... الخ. هنا أيضاً كان الصراع متواصلاً من أجل الحد من سلطة الملك أو الامبراطور، وقد أسفر هذا الصراع عن قيام مجالس «تمثيلية» محلية وعامة. وعلى الرغم من أنها لم تكن تنتخب من طرف جميع السكان، بل كانت تتشكل، إما بالتعيين أو بالوراثة أو بنوع من الانتخاب، من «سراة» القوم من اقطاعيين وغيرهم، فإنها كانت تمارس نوعاً من الحد من سلطة الحاكم، الملك أو الامبراطور، على الأقل في الميدان المالي إذ لم يكن هذا الأخير يستطيع أن يفرض من الضرائب إلا ما توافق عليه تلك المجالس. وهكذا، فحتى في القرون الوسطى، قرون النظام الاقطاعي، كان هناك في أوروبا صراع متواصل، ديني ومدني، ضد استبداد الحاكم بالأمر استبداداً مطلقاً. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ذلك المصطلح السياسي الأوروبي القروسطوي، مصطلح «تيرانيسيد» الذي يعني «هدر دم الحاكم» المستبد استبداداً مطلقاً. لقد كان من الجائز عرفاً، وقد أقر بعض رجال الدين ذلك صراحة، هدر دم الحاكم بأمره، الطاغية المستبد. هذا في القرون الوسطى، أما في العصر الحديث،

وابتداء من القرن السابع عشر، فلقد أخذ الصراع ضد الاستبداد بالسلطة يزداد اتساعاً وعمقاً مع ظهور المدن وتشكّل فئات التجار والصناع كقوة اجتماعية ستصبح في ما بعد الطبقة البورجوازية حاملة لواء النضال من أجل الديمقراطية بمعناها المعاصر: الديمقراطية التي تعني بناء الحكم على الانتخاب الحر ومراقبة الحاكمين، مع الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية... الخ.

هذا في أوروبا، أما في الوطن العربي فلقد سارت الأمور سيراً آخر تماماً. ودون الرجوع إلى ما يُعرف بـ «الاستبداد الشرقي» القديم، في الحضارة المصرية الفرعونية أو في حضارات ما بين النهرين، حيث كان الفرعون أو الملك يتصرف ليس فقط كمستبد مطلق بل أيضاً كإله، فإن الحضارة العربية الاسلامية التي يرتبط بها واقعنا الراهن قد ظل الحكم فيها مطبوعاً بطابع واحد لم يتغير قط، طابع الحكم الفردي، فالحاكم سواء كان خليفة أو ملكاً أو أميراً كان دائماً حاكماً فرداً سواء تولى الحكم عن طريق «الرضى» و «البيعة» ـ وقليلاً ما حصل هذا ـ أم عن طريق القوة والغلبة، وكان هذا هو السائد. وقد ترسخ هذا الواقع في الكيان العربي الفكري والوجداني والديني إلى درجة أصبح معها الحكم الأمثل الصالح هو ذلك الذي يمارسه «مستبد عادل» أي الحاكم الفرد الذي لا يظلم والذي يستشير في الملمات والأمور العظيمة ولكن دون أن يكون ملزماً بأي شيء مما يشار له به. وبعبارة قصيرة **ان التاريخ العربي لم يعرف قط ظاهرة الصراع من أجل الحد من سلطة الحاكم الفرد أو فرض قيود أو رقابة عليه**. إن «القيد» الوحيد الذي كان يمكن أن يخفف من شططه هو الوازع الديني والأخلاقي. ومن هنا كانت الأدبيات السياسية في الاسلام لا تتعدى ذلك النوع المعروف بـ «نصيحة الملوك» **وإذن فالنصح وليس الرقابة ولا الحد من السلطة هو الموضوع الرئيسي في الفكر السياسي في الاسلام**. والحاكم الذي يقبل النصح ويعمل بشيء منه هو الحاكم الأمثل الفاضل. ولكن كم مرة وُجد مثل هذا الحاكم «الفاضل»؟ ألم يضطر الفقهاء في كل عصر إلى الافتاء بجواز تولية «المفضول» على الأفضل. ولكن هل كانوا يستطيعون الافتاء بغير هذا وقد كانوا يتعرّضون دوماً لذلك «الخيار» المعروف: «إما هذا (= القبول)، وإما هذا (= السيف)...». أما «الخروج على الإمام» فقد تجنّبوا الافتاء به بدعوى اتقاء الفتنة. ومن هنا عملوا على تكريس المبدأ التالي: الحاكم الظالم خير من وضع لا حاكم فيه، وهو مبدأ كان من نتائجه ترسيخ روح الاستسلام واتخاذ مبدأ «ليس في الإمكان أبدع مما كان» قاعدة للموقف السياسي.

ما أردناه من التذكير بما تقدم، سواء منه ما يتعلق بتاريخ أوروبا أو ما يخص تاريخنا نحن، هو لفت الانتباه إلى الحقيقة التالية، **وهي أننا عندما نطالب بالديمقراطية**

في الوطن العربي فإنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلاً. إذن فلا بد من نفس طويل ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب. وإذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما، في هذا البلد العربي أو ذاك، عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه، وإذا رافقها أو أعقبها ما هو غير ديمقراطي إطلاقاً أو ما هو عكس الديمقراطية فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحيطة والحمية، ثم ما يتلو ذلك كله من عسر الوضع، وأحياناً ولربما هذه حالنا، ما قد يتطلبه ذلك من عملية قيصرية. وإذن فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير.

رابعاً: الديمقراطية ... الشرك في الحاكمية البشرية

> ... وإذن فبدون الديمقراطية، أعني بدون «الشرك» في الحاكمية البشرية وبدون التعددية، تعدد الأصوات داخل الحزب والطائفة والعشيرة، بدون ذلك لا نهضة ولا وحدة ولا تقدم.

هناك من الأسئلة ما يبدو أن طرحها من الأمور «الزائدة» التي لا داعي لها، لأن الناس يتخيلون أن الجواب عنها جواب وحيد ومعروف وبديهي، وبالتالي يتصورون أن وضع هذا الجواب «المعروف» موضع السؤال من قبيل التشكيك في ما هو واضح لا لبس فيه كالقيم العليا مثل الخير والاحسان والجمال... الخ. من هذا النوع من الأسئلة التي يتجنبها الناس عندنا بصورة عفوية، ولكن بكل اصرار اللاشعور: السؤال الذي يضع الديمقراطية موضع السؤال: نحن «جميعاً» نطالب بالديمقراطية، ونحن «جميعاً» نصفق تأييداً لهذا المطلب، ولكن أن نسأل أنفسنا: «ولماذا الديمقراطية؟» فهذا ما نستشنعه ولا نستسيغه، على الأقل في الظرف الراهن. وإذا حدث أن ألحَّ أحدنا في السؤال وكان منا من يتّسع صدره للجواب عنه فإن الجواب الذي قد «يتفضل به» سيكون في الغالب سؤالاً آخر من نوع الأسئلة الاعتراضية التالية: «ولماذا الحرية؟» «ولماذا الخبز؟»، «ولماذا الهواء؟» «ولماذا الماء؟»... الخ الشيء الذي يعني أن الديمقراطية هي كالحرية ضرورية للحياة ضرورة الخبز والماء والهواء... وهذا صحيح. ولكن فقط كجواب شعري، والجواب الشعري كما نعرف نحن العرب جميعاً - بدون تحفظ هذه المرة - جواب يتجنب الحقيقة ويعتمد المجاز. واعتماد المجاز من مزايا الكلام المبين ووجه من وجوه الابداع فيه، ما في ذلك شك. غير أن لكل

مقام مقال، كما يقول اليابانيون أنفسهم، ومقام «الديمقراطية» بالنسبة لوضعنا الراهن على الأقل، بل وبالنسبة لكل وضع، هو مقام الحقيقة وليس مقام المجاز.

لنتساءل إذن، ليسائل بعضنا بعضاً، وبكل جد ومسؤولية: لماذا نطالب بالديمقراطية؟ ماذا نريده منها؟

إن طرح هذا السؤال يجب أن يستهدف أبعاد الديمقراطية ونتائجها لا مجرد صياغة تعريف لها. ذلك أنه قد يتوهم أن الهدف من الديمقراطية يتلخص كله في تعريفها وهو «حكم الشعب نفسه بنفسه» أو في أضعف الأحوال «الحكم بإرادة الشعب». وقد يحدث أن نرى ارادة الشعب تشوَّه وتُزوَّر أثناء الانتخابات أو داخل المجالس النيابية نفسها، كما قد نرى هذه المجالس تقرر قوانين تكبل حرية أفراد الشعب أو تثقل كواهلهم بالضرائب، أو من شأنها أن تزيد الفقير فقراً والغني غنى، أو نراها تصادق على معاهدات ترهن سيادة الوطن أو تفرط في حق من حقوقه... الخ. قد يحدث هذا كله باسم الديمقراطية التي نتوهم، كما قلنا، إن حقيقتها والهدف المقصود منها هو الحكم بإرادة الشعب، فتكون النتيجة المحتومة هي الكفر بالديمقراطية ويصبح من الضروري حينئذ صد الناس عنها وطرح شعارات بديلة، غالباً ما تكون براقة بدورها، وشعرية كذلك فلا تحتاج إلى وضعها موضع السؤال. وهذا ما حدث عندنا، مع أواخر الخمسينيات ومعظم الستينيات، حيث كنا نقرأ ونسمع أقوالاً لا تقتصر على التشكيك في الديمقراطية وجدواها وحسب بل تهجوها هجاء. والخزانات والمكاتب العامة في كثير من البلدان العربية ما زالت تحتفظ بالكتب والمطبوعات المليئة قدحاً وهجواً في الديمقراطية وأجهزتها...

نحن لا نشكك في نوايا من قاموا بذلك النوع من رد الفعل، فلقد كانت التجارب الديمقراطية التي عرفتها الأقطار العربية في الأربعينيات وبداية الخمسينيات مخيبة للآمال. ومع ذلك فإن خيبة الأمل إذا كانت تبرر نوعاً من التبرير ما تتسبب فيه من ردود أفعال عنيفة وغير مراقبة فإنها يجب أن تدفع، بالمقابل، إلى مراجعة «الأمل» نفسه، فقد يكون أكبر مما ينبغي، أو قد يكون عبارة عن قصور مشيدة في الهواء أو قد يكون من نوع دفن الرأس في الرمال... فلنراجع إذن هذا «الأمل»، أملنا في الديمقراطية، ولنتساءل من جديد لماذا الديمقراطية؟

لا جدال في أن الهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم، وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها، خضوعاً منظماً مقنناً تسهر عليه وتجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات تُنتخب انتخاباً حراً من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد. وإذا نحن أخذنا هذا الجانب وحده في حده الأدنى، بل وفي أدنى حده الأدنى، وأردنا من الديمقراطية تحقيقه

فإننا نكون في الحقيقة قد طمحنا إلى إحداث انقلاب تاريخي في الوضع العربي بمختلف مظاهره، ليس كما هو الآن وحسب، بل كما كان خلال جميع المراحل التاريخية التي قامت فيها دول وامارات وامبراطوريات. **لقد تميّز وضع الدولة في الوطن العربي، في الماضي كما في الحاضر بنفي «الشريك» عن الحاكم، وهذا في حين أن الديمقراطية في جوهرها ليست شيئاً آخر غير «الشرك» في الحكم.** إن الايمان بوحدانية الإله هو حجر الأساس في عقيدتنا الدينية، وهذا ما يجب أن نحافظ عليه، ولكن مع **الايمان بأن كل شيء بعد الله متعدد ويجب أن يقوم على التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية البشرية التي يجب أن نسلب عنها سلباً قاطعاً باتاً صفة الوحدانية. وإذن فما دمنا نحن العرب والمسلمين لا نؤمن بضرورة قيام الشريك في الحكم والسياسة ايماننا بضرورة نفيه في ميدان الألوهية والربوبية فإننا لا نستطيع أن نعطي الديمقراطية معنىً ولا مضمونها أبعاداً فكرية واجتماعية واضحة.**

لنسجل إذن ان من جملة مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية احداثه في وطننا العربي، انقلاباً على صعيد الفكر والمعتقد، انقلاباً في الوعي، انقلاباً قوامه الفصل فصلاً تاماً ونهائياً بين الوحدانية في ميدان الألوهية والتعدد والشرك في ميدان الحكم والسياسة: (قد لا يستسيغ بعض القراء استعمال كلمة «الشرك» في هذا المجال نظراً لارتباطها الدلالي بـ «الشرك بالله» ولذلك قد يفضّلون كلمة «المشاركة» أو المساهمة أو ما أشبه... وأعتقد أنه من الضروري التحرر من مثل هذه الحواجز النفسية التي يخلقها مجرد الاقتران بين الكلمات الراجع إلى السيولة اللغوية لا غير، ذلك لأنه بدون التحرر من تأثير السيولة اللغوية فإننا لا نستطيع أن نجد سبيلاً إلى تكسير البنية الذهنية اللاشعورية التي يتم داخلها تعميم عقيدة التوحيد تعميماً غير مشروع يمنعه الدين نفسه ويحرّمه، التعميم الذي يجعل مفعولها ينسحب على مجال السلوك ازاء الحاكم انسحابها على مجال السلوك إزاء الله).

الديمقراطية إذن يجب أن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الانسان العربي، حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية. والديمقراطية ضرورية أيضاً لتغيير المجتمع العربي، تغييراً يتجه به، هذه المرة، لا من الوحدانية إلى التعدد و «الشرك» كما في مجال الذهنية، بل بالعكس من التعدد إلى الوحدة. والحق أنه إذا كانت «الوحدانية» هي المهيمنة على صعيد الممارسة السياسية في الوطن العربي، فإن التعدد بل و «التشرذم» في بعض الحالات هو الواقع السائد على الصعيد الاجتماعي. ونحن نعني بالتعدد هنا ليس كثرة الكيانات القطرية وحسب بل أيضاً كثرة الطوائف والأقليات والإثنيات داخل القطر الواحد. والديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي هي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة ايجابية. ذلك أنه ليس هناك من بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية

الحزبية التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية: إن الأحزاب ـ عندما يتركز وجودها وتنبني تنظيماتها على اختيارات ايديولوجية واضحة تؤسسها مصالح طبقية، وبدون هذا لا يكون الحزب حزباً ـ تخترق بسهولة الأطر الاجتماعية العضوية الموروثة وتحرك التناقضات الطبقية داخلها فتحدُّ من فعاليتها وهيمنتها، مما يفتح الباب ليس فقط أمام التجانس والاندماج الاجتماعيين وحسب، بل أيضاً أمام الانتقال السلمي للسلطة من النخب الارستقراطية القديمة إلى النخب الشعبية المتنامية: السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية والسلطة العلمية، هذا الانتقال الذي يكمن وراء الأزمة التي يعاني منها المجتمع العربي في الوقت الراهن.

لنسجّل ثانياً، إذن، ان من مظاهر **الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في الوطن العربي انقلاب قوامه إحلال الولاء للفكرة وللاختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص**، حياً كان أو ميتاً، شيخاً لقبيلة كان أو رئيساً لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، كل ذلك وصولاً لتحقيق انتقال سليم للسلطة، بمعناها الواسع، من الفئات التي كانت تحكم قديماً وفقدت اليوم ما كان يؤسس امتيازها وأهليتها إلى الفئات الأوسع التي أفرزها التطور الحديث وجعلها مؤهلة كمّاً وكيفاً لتولي الحكم والمسؤولية. **إنه الانقلاب الذي يجعل الوحدة الوطنية، عبر التعددية الحزبية، تعلو على الأطر الاجتماعية القديمة، ويجعل انتقال السلطة وسريانها في جسم المجتمع يسير سيراً طبيعياً مواكباً لما يحدث من تطورات.**

وكما أن الديمقراطية ضرورة وطنية قطرية فهي أيضاً ضرورة قومية عربية. إن الوحدة العربية ـ أي شكل من أشكال الوحدة ـ أصبحت تفرض نفسها في هذا العصر، عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية الجهوية والدولية، كضرورة حياتية بالنسبة إلى العرب، أعني كشرط أساسي لبقائهم ووجودهم. **وليس من الممكن اليوم تحقيق الوحدة بطريق آخر غير طريق الديمقراطية**: إن الدولة القطرية في الوطن العربي أصبحت اليوم حقيقة راسخة، إنها أكثر الحقائق العربية الراهنة بروزاً ورسوخاً، وإذن فتجاوز هذه الدولة القطرية لا يمكن أن يتم بالقفز عليها بل لا بد من أن تنطلق عملية التجاوز تلك من داخل الدولة القطرية ذاتها، بواسطة أجهزتها وامكاناتها وأيضاً من خلال حاجاتها، وهذا كله، أعني هذا النوع من التجاوز للدولة القطرية لا يمكن تحقيقه إلا من **خلال الضغط الديمقراطي داخل كل قطر**. وبديهي أن الضغط الديمقراطي لا يمكن أن يمارس مفعوله إلا في وضعية ديمقراطية حقيقية. وإذن يجب أن تتوافر مؤسسات شعبية حرة وأجهزة حكومية تخضع لهذه المؤسسات وتتصرف تحت مراقبتها لكي يمكن أن تمارس القوى الشعبية ضغطها من أجل شق الطريق نحو الوحدة.

تغيير البنية الذهنية العربية، تيسير الاندماج الاجتماعي وانتقال السلطة إلى النخب الجديدة داخل كل قطر عربي، شق الطريق نحو وحدة عربية. . . ثلاث وظائف تاريخية للديمقراطية في الوطن العربي. وإذن فبدون «الشرك» على صعيد الحاكمية البشرية، وبدون التعددية الحزبية التي تعني تعدد الأحزاب وتعدد الأصوات داخل الحزب الواحد، بدون ذلك لا طريق إلى الوحدة. وبدون حد أدنى من الوحدة العربية الحقيقية النفعية لا نهضة ولا تقدم في الوطن العربي.

خامساً: الديمقراطية . . . وحق طلب الكلمة

«. . . ذلك أن مأساتنا في هذا الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة بل وأيضاً من «حق طلب الكلمة»، الحق الذي بدونه يفقد الانسان هويته كإنسان. ذلك أنه بدون هذا الحق لن يكون «حيواناً ناطقاً»، بل سيكون «حيواناً. . .»، وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت. ولكن لتعلم أنه بدون وضع كلمة «ناطق» مكانها فإنك لن تحصل على «الانسان». . . إذ بدون «النطق» لا تغيير ولا ثورة ولا اصلاح».

قال صاحبي:

«لقد جعلت من «الديمقراطية» في ما كتبت عن قضايا الوطن العربي ومشاكله الحلّ الوحيد الممكن، بل الضروري. لا، لقد جعلت منها خاتماً سحرياً به تحلّ جميع المشاكل التي يعاني منها العرب كأفراد وكشعوب وكأمة: فالوحدة طريقها الديمقراطية ولربما طريقها الوحيد عندك. والاشتراكية أيضاً طريقها الديمقراطية، إن لم يكن الوحيد فهو الذي تختار. ومشكل الطائفية في نظرك، يؤول، إن لم يكن كلياً ففي القسم الأكبر منه، إلى غياب الديمقراطية. . . كل شيء عندك، كل مشكلة وكل مسألة تجد حلها في الديمقراطية. وإذا ما سألناك: طيب، كيف نحقق هذه الديمقراطية ـ هذا «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب» ـ فالغالب أنك ستجيب: بالديمقراطية نفسها، أليس كذلك؟».

قلت:

«اعتراضاتك أيها الصاحب اعتراضات وجيهة تماماً، فـ«المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب، مفتاح مزيف لا يملكه إلا اللصوص أو «من هم في معناهم» ممن يدخلون البيوت من غير استئذان، أعني بطريقة غير ديمقراطية». يجب أن نستبعد إذن «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب» ولنلتمس لكل قفل مفتاحه، ولنحرص على

الدخول إلى البيوت من أبوابها وبعد استئذان، وبدون اقتحام. هذا إذا كان من يسكن البيوت هم أهلها، ولا يمارسون فيها، ولا من خلال تواجدهم داخلها، أي عدوان، سواء على بعضهم أو على جيرانهم... وإلا فالاقتحام، في الحالات الأخرى، حالات الغصب والعدوان، عملية ضرورية لوضع حد للمنكر».

قاطعني صاحبي قائلاً: «ها أنت تتحدث عن الاقتحام، عن ضرورة تغيير المنكر باليد وليس فقط باللسان. نعم قد تقول: هذا يكون في حالات خاصة. ليكن، ولكن أليس الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه يعيش اليوم «حالات خاصة» في كل شيء، وعلى كل صعيد»؟

ثم أضاف قائلاً: «أنت تضعنا في مأزق، بل في خندق جهنّمي وتريدنا أن نختار. تريد منا أن نختار بين عيوب الديمقراطية وعيوب الديكتاتورية. أنت تتكلم هنا بمنطق «أخف الضررين» وكأننا في حال الضرورة والاضطرار... ثم قبل هذا وبعده ألم نجرب الديمقراطية، ديمقراطية الأحزاب والبرلمانات، مشرقاً ومغرباً، ألسنا نشاهد اليوم كيف تشوه وتزوّر ارادة المواطنين هنا وهناك وهنالك؟ ألم تميَّع التعددية الحزبيّة إلى درجة العهارة السياسية، ألم تزيّف لوائح الانتخابات، ألم يتعرَّض الناخبون للضغط، ولا أقول في صورة إغراء فقط بل أيضاً في صورة تهديد، بل وتعذيب، نفسي وبدني؟ ثم ألم تنفضح لعبة الديمقراطية في أكثر من بلد عربي، ألم تنته في مكان إلى «قلب الطاولة» وإفساد اللعبة من طرف ذوي القوة والسلطان، وفي مكان إلى «تدجين» الكل نوعاً من التدجين، داخل المجالس «المنتخبة» وخارجها؟... ألم ينته الأمر بواسطة الديمقراطية التي تنادي بها إلى تراجع رهيب في الفكر «الثوري»، في الفكر الوطني، في الفكر التقدمي، في الفكر الاصلاحي؟ ألم تتراجع الديمقراطية كممارسة داخل الأحزاب نفسها، ألم تتحول كثير من الأحزاب، من خلال «الجري وراء الديمقراطية» من أحزاب ثورية إلى أحزاب اصلاحية، ثم أخيراً ولربما ليس آخراً، إلى أحزاب الأمر الواقع، تقبله اليوم وتسكت عنه لتنزلق غداً إلى تكريسه والدفاع عنه؟... أتجهل هذا أم تتجاهله؟».

كان صاحبي يتحدث بحدة وانفعال، ولكن أيضاً، كان يتحدث بصدق. كان يتحدث بمرارة، مرارة التجربة، مرارة الواقع المر الذي يعرض نفسه على الانسان أينما التفت فلا يترك مجالاً للاختيار ولا يسمح حتى بالتقاط الأنفاس. لذلك لم أرد الدخول معه في جدال. ولِمَ الجدال وقد تكلّم بصدق عن أشياء الواقع؟ ثم إنني لا أريد أن أضع نفسي في موقع الخصم لما قال، فلست في أعماقي خصماً له، وكيف أكون خصماً لمن يشاهد ما أشاهد ويتألم مما أتألم وأعرف ما يعرف... وزيادة؟».

قلت إذن:

«كل ما قلته صحيح، فما وصفته هو الواقع فعلاً، وأنا لا أختلف معك في شيء منه. بل إن هذا الواقع نفسه كما وصفته هو المقدمات التي أنطلق منها. ولكن الانطلاق من نفس المقدمات لا يؤدي حتماً إلى نفس النتائج، تماماً مثلما أن صحة المقدمات لا تؤدي بالضرورة إلى صحة النتائج، هذا ما يقرره علماء المنطق، وهذا ما بإمكان كل منا أن يختبره بنفسه. فعندما يتعلق الأمر بالميدان البشري، ميدان الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة، فإن النتائج يجب أن لا تخضع للمقدمات وحدها بل يجب أن تكون أيضاً غايات وأهدافاً. وإذن فللوصول إلى نفس النتائج، في الميدان البشري، لا يكفي الانطلاق من مقدمات واحدة بعينها، بل لا بد أيضاً، وهذا أهم، من الاتفاق على أهداف وغايات موحدة واضحة. ثم لا بد كذلك، إن أمكن، من سلوك نفس الطريق أو على الأقل من التأكد من أن حظوظ النجاح أكثر من حظوظ الفشل والضياع».

قال:

«إذن، نحن متفقون على صعيد المقدمات والأهداف: نحن أمام واقع مرير، وهذه مقدمة أو مقدمات، ونحن نريد تغييره إلى الأفضل وأفضل الأفضل. وهذه غاية أو غايات. وإذن فنحن مختلفون في الوسائل. والوسيلة التي تطرحها أي ما تسميه الديمقراطية قد جربناها، فما أعطت إلا ما تعلم وتعرف».

لم أشأ أن أسأل صاحبي عن الوسيلة التي يقترحها هو، لأني لم أشأ أن أصل معه إلى نتيجة مماثلة، وهي أن الوسائل الأخرى لم تُسفر هي الأخرى إلا عما يعلم ويعرف، ولكني فضلت الانطلاق من الواقع كما هو وليس من ممكناته التي ليست حاضرة الآن. قلت لصاحبي إذن:

«يبدو لي أننا لا نختلف حول الوسيلة بقدر ما نختلف حول المقدمات والمنطلقات. أنا أنطلق من الواقع كما هو والتمس سبيلاً إلى تغييره. أما أنت فتنطلق من الواقع كما تريده أن يكون. أنت تنطلق من ممكناته وأنا أنطلق من معطياته. وإذا شئت أن تعاملني معاملة الخصم الايديولوجي فيمكن أن ترميني بـ «الاصلاحية» و «الواقعية» وتصف نفسك بـ «الشورى». ولكن دعنا من هذا التنابز بالألقاب، ولنتفق على أن ما يفصل بيننا هو أنك تطمح إلى تحويل الممكنات إلى معطيات، بينما أنا أريد تحويل المعطيات إلى ممكنات. فعلاً طريقك هو الأقرب. ولكن طريقك هذا لا يكون طريقاً إلا إذا كنت تملك الوسيلة، أما إذا كنت تفتقدها فهو لا طريق. واللاطريق يضع المرء في مأزق خطير: إما الانتحار الفوري، وإما الحلم الجميل، ولكن اليائس، وهو انتحار تدريجي».

قال: «ما العمل في نظرك؟».

قلت: «إن الصراع في الوطن العربي وفي بلدان كثيرة أخرى، هو صراع من أجل السلطة. والطرف الذي يتكلم، بل أقول الذي يحسّ ويشعر ويتألم، من موقع المحكوم المضطهد المغلوب على أمره يجب أن يبدأ من البداية: من **المطالبة بـ «حق طلب الكلمة»**. ذلك أن مأساتنا في الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة بل وأيضاً من حق طلب الكلمة، الحق الذي بدونه يفقد الإنسان هويته كإنسان. ذلك بأنه بدون هذا الحق لن يكون الانسان «حيواناً ناطقاً» بل سيبقى: «حيواناً...»، وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت. ولكن لتعلم أنه بدون وضع كلمة «ناطق» مكانها فإنك لن تحصل على «الانسان»: إذ بدون «النطق» (= العقل/الكلمة) لا تغيير ولا ثورة ولا اصلاح».

نظر إلي صاحبي واجماً، ساكتاً، ناطقاً بصمت، فبادرت قائلاً: «أنا لا أريد أن أضعك في موقع المهزوم، فنحن جميعاً مهزومون... ومن موقعي وموقعك، موقع المهزومين أطالب بالديمقراطية، الديمقراطية التي تبدأ من اعتراف الحاكم للمحكوم بأول حق من حقوق الانسان حق «طلب الكلمة». إننا نريد، على الأقل أن نتحدث عن هزيمتنا، عن أسبابها الذاتية والموضوعية، فهل نملك حق الكلمة في هذا الموضوع؟».

قال ونحن نتوادع، قالها صامتاً، قالها بعينيه: **«نعم، نحن لا نملك حق الكلام حول هزيمتنا...»**.

وحينها انصرف وأخذ يبتعد أمام ناظري سمعت صوتاً من داخلي يقول: «الكلمة لا تعطى، والحقوق لا تمنح، وإنما تؤخذ، ويجب أن نأخذها. يجب أن نفرض الديمقراطية فرضاً... طال الزمن أو قصر، ويجب أن ندفع الثمن... صغر الثمن أو كبر».

سادساً: لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية

... والمطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب: المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الأقليات... وحقوق الأغلبية أيضاً.

منذ هزيمة ١٩٦٧ أخذت تتردد، في أنحاء مختلفة من الوطن العربي، أصوات

تنادي بـ «نهاية الايديولوجيات» و«سقوط جميع الشعارات». . . الخ. وكان منها من سارع إلى تفسير الهزيمة بالقول: «لقد انهزمنا بسبب ابتعادنا عن أصالتنا وديننا». وواضح أن هذه الأصوات إنما جاءت كردّ فعل ضد ما ساد الخمسينيات والستينيات من «مدّ قومي» و«مد ثوري»، وهما تياران ايديولوجيان كانا يستندان إلى نظريات وشعارات تنتمي إلى الفكر العالمي المعاصر، ويهملان، في الغالب، كل ما ينتمي إلى فكرنا «التقليدي» الذي يتخذ من التراث الاسلامي مرجعيته الوحيدة. لقد حكم رد الفعل ذاك بالفشل والإخفاق على الايديولوجيات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية في الوطن العربي. أما البديل الذي يقدمه، بكل اعتزاز، فهو العودة إلى «الأصالة»، إلى «الإسلام» (نضع كلمة «الإسلام» بين قوسين لأن المقصود ليس الدخول في الاسلام مجدداً، لأن أحداً لم يخرج منه، على الأقل صراحة، وإنما المقصود تطبيق المثل الأعلى الاسلامي كما تحدد في القرون الوسطى).

وبسرعة مدهشة انتشر في جميع البلدان العربية ما أصبح يعرف منذ ذلك الوقت، وبالخصوص منذ منتصف السبعينيات، بـ«الصحوة الاسلامية». وكما هو معلوم فلقد كانت «الثورة الايرانية» آنئذ مركز جذب رئيسي لهذه «الصحوة». وكان الشعار الرئيسي الذي كانت، وما زالت، تحمله الحركات الاسلامية المجسمة لهذه «الصحوة» هو: «تطبيق الشريعة الاسلامية». ومعلوم أن شعاراً مثل هذا، يمتد إلى جذور تاريخنا ويستعيد أهم مراحل ازدهاره، علاوة على أنه يلخص المثل الأعلى الثاوي في وجدان الجماهير المسلمة عبر العصور، لهو شعار لا يمكن مواجهته بشعار مضاد ولا حتى بشعار بديل. ومن يستطيع أن يناقش وجوب «تطبيق الشريعة الاسلامية» في بلاد اسلامية تستمد معظم نظم الحكم فيها شرعيتها من الانتماء إلى الاسلام بصورة من الصور؟

لقد مرّ الآن عقد كامل من السنين[4]، على بلوغ «الصحوة الاسلامية» أوجها، الأوج الذي جسّمه انتصار «الثورة الايرانية» على نظام الشاه وانتشار الشعارات والحركات الاسلامية في جميع أرجاء العالم العربي والاسلامي. لقد شهدت هذه السنوات العشر نوعاً من «الاجماع» على ضرورة «العودة إلى الأصول» إلى «الأصالة»، إلى «التراث». ورفع الناس شعار «الاسلام»، حكاماً ومحكومين، علماء ومثقفين وجماهير. بعضهم فعل ذلك عن قناعة واخلاص، وبعضهم عن نفاق ومداراة، وبعضهم بدافع انتهازي، والبعض الآخر، ولربما هو الأغلبية، جرفه التيار معه جرفاً فهو لا يدري من أين أتى ولا إلى أين هو ذاهب. وهكذا فعلاوة على «اكتساح» تيار

---

(٤) نشرت هذه المقالة عام ١٩٨٨.

«الصحوة الاسلامية» الساحة الايديولوجية، بل والفكرية والوجدانية، برزت في أنحاء مختلفة من العالم العربي مظاهر سلوكية، فردية وجماعية، تجسّم ما يعبّر عنه في الغرب بـ «عودة الديني»، كإقبال الشباب على ارتياد الجوامع وارتداء ما يسمّى بـ «اللباس الاسلامي» من طرف النساء والفتيان وارسال اللحى من طرف الرجال والفتيان... وفي البلدان التي تمكنت فيها حركة «الصحوة الاسلامية» من المشاركة في الحكم، بصورة من الصور، أصدرت قوانين «تطبيق الشريعة»، وبدأت تطبق فعلاً على مستوى «قطع يد السارق» خاصة، كما حدث في السودان...

واليوم.

واليوم لا نشك في أن أحداً يجادل في أن «الصحوة الاسلامية» هذه تعرف تراجعاً[٥]، أو على الأقل ركوداً وانكماشاً، في مختلف الميادين، وفي معظم البلدان العربية، إن لم يكن في جميعها. وقد لا يتردد كثير من الناس اليوم في القول: لقد بدأت «الصحوة الاسلامية» في الانحسار... وبدأت تدخل عنق الزجاجة. ويمكن أن يتكهن المرء فيجازف بالقول إن لسان حال كثير ممن حملوا لواء التيارات الايديولوجية التي كانت لها السيادة على الساحة العربية في الخمسينيات والستينيات يقول لـ «الاسلاميين» اليوم: ها أنتم بدوركم قد فشلتم... وها هي شعاراتكم بدورها قد سقطت أو بدأت تسقط. ولا شك أن المخلصين من هؤلاء وأولئك، وقد يكون هناك من يرى أنه لا ضرورة للفصل بين التيارين والتجربتين هذا الفصل الحاسم، أقول لا شك ان المخلصين سيقولون: لا، بل لقد فشلنا جميعاً... إننا في الهم سواء.

نعم، إننا في الهم سواء لأن الفشل ليس فشل أفراد أو تيار، بل هو فشل تجربة تاريخية لم تتوفر لها أسباب النجاح كاملة ولأن المنتصر من وراء هذا الفشل هو الاستبداد والطغيان والاستغلال الذي يمارس على الشعوب المستضعفة، محلياً ودولياً. إنه لا أحد يستطيع أن يجادل في دور القوى الخارجية، قوى الاستعمار والامبريالية في انحسار «المد القومي» و«المد الثوري» بالأمس. ولا أحد يستطيع أن يجادل كذلك في دور القوى نفسها في ما يشاهد الآن من انحسار «الصحوة الاسلامية». والقوى الاستعمارية والامبريالية نفسها لم تعد تتستر، فهي تدرك أنها المستهدفة أولاً وأخيراً سواء انتصر «المد القومي» و«الثوري» أو انتصر «المد الاسلامي» في البلدان العربية الاسلامية.

هذه حقيقة يجب استحضارها دائماً. ولكن مع ذلك لا بد من استحضار حقيقة

---

(٥) انظر الهامش السابق.

أخرى لربما هي أكثر أهمية، وهي أن القوى الخارجية، حتى ولو كانت في أعتى صور الاستعمار والامبريالية، لا يمكنها وحدها، ولا تستطيع بمفردها، افشال الحركات الداخلية في أي بلد من البلدان، إذ شرط الفشل أن تحمل هذه الحركات في جوفها بذور فشلها وعوامل اخفاقها، **فبدون الاستعداد الداخلي لا تستطيع العوامل الخارجية أن تفعل فعلها في أي شيء.** وفي اعتقادنا أن حركة القومية العربية والتيارات الاشتراكية والليبرالية التي سادت الساحة العربية قبل السبعينيات مثلها مثل حركات «الصحوة الاسلامية» التي سادت نفس الساحة منذ منتصف السبعينيات قد حملت معها، وفي جميع مراحلها، بذور اخفاقها وفشلها، وهي بذور تتمثل في ثغرة خطيرة لازمت الحركة القومية والثورية العربية مثلما تلازم الآن حركة «الصحوة الاسلامية».

وتتمثل هذه الثغرة الخطيرة في أن كلاً من الحركتين قد عبّر عن جزء، وجزء واحد فقط، من الواقع وأهمل الجزء الآخر فتجاهله تجاهلاً: الحركة القومية والثورية العربية عبّرت عن تطلعات وفكر قطاع واحد من المجتمع هو قطاع ما يسمّى بـ «النخبة العصرية» وما استطاعت استقطابه في صفوف العمال والطلاب والجماهير المتموجة غير المنظمة، ولكنها في المقابل أهملت إهمالاً ما يسمى بـ «النخبة التقليدية» وما تستقطبه، بالفعل أو بالقوة، من قطاعات عريضة في صفوف الفلاحين وسكان الأرياف عموماً وفقراء المدن والشرائح العريضة من العاطلين وشبه العاطلين وبعبارة قصيرة: «المادة الأولى» التي يتشكّل منها ما كانت تسميه النخبة العصرية بـ «الجماهير الشعبية». أما حركات «الصحوة الاسلامية» فهي بدورها إذ استقطبت بشكل واسع تلك «النخبة التقليدية» نفسها وهذه «المادة الأولى» للجماهير الشعبية، فإنها أهملت، أو لم تستطع، اقناع «النخبة العصرية» ولا الطبقة العاملة ولا غيرها من القوى التي يعبّر عنها في اللغة السياسية المعاصرة بـ «القوى الحية»، القوى المرتبطة بوسائل الانتاج وأدوات الحضارة العصرية ومرافقها، ليس لأن تلك النخبة وهذه القوى تضع نفسها خارج الاسلام بل لأنها لا توافق أصحاب «الصحوة الاسلامية» على نوع التطبيق الذي ينادون به للإسلام والذي يختزل، عن حق أو عن باطل، في لبس نوع من اللباس خاص و «قطع يد السارق» دون مراعاة ظروف الفقر وحالة المجتمع والاستفادة من تطور وسائل الردع . . . الخ .

هذا الانقسام، بل هذا الانفصام الايديولوجي يعكس بصدق الواقع العربي الراهن: إن في الواقع العربي الراهن بنى اقتصادية واجتماعية وفكرية «حديثة»، تجد تعبيرها الايديولوجي في فكر «النخبة العصرية» وطموحاتها، وإن في الواقع العربي الراهن كذلك بنى اقتصادية واجتماعية وفكرية «تقليدية» تجد هي الأخرى تعبيرها الايديولوجي في فكر «النخبة التقليدية» ومخايلها. **ومن هنا النتيجة الحتمية التالية: إن**

أي حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يمكن أن تضمن لنفسها أسباب النجاح، أسبابه الذاتية الداخلية وهي الأساس، إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو وأخذت بعين الاعتبار الكامل جميع مكوناته «العصرية» منها و «التقليدية»، النخب منه وعموم الناس، الأقليات منه والأغلبيات، صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد... صفوف المصلّين.

وواضح أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوّع ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي... **إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب، لا بل بين** صفوف الأمة، بصورة من الصور: المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والاشتراكية والعدل وحقوق أهل الحل والعقد وحقوق المستضعفين، وحقوق الأقليات والأغلبيات. **ذلك لأن الحق المهضوم في الواقع العربي الراهن هو حقوق كل من يقع خارج جماعة المحظوظين المستفيدين من غياب أصحاب الحق عن مراكز القرار والتنفيذ.** إنه بدون قيام مثل هذه الكتلة التاريخية التي عرف التاريخ العربي الاسلامي أشباهاً لها ونظائر، زمن النبوة وزمن الصحابة وفي فترات أخرى لاحقة كثيرة كان آخرها فترة النضال الوطني من أجل الاستقلال التي عاشتها البلاد العربية، وبلاد أخرى كثيرة، كل حسب ظروفه وملابسات وضعيته، بدون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة يضمن لها النمو والاستمرار والاستقرار.

الفَصْل الخامِس

المَسْألةُ الاجْتِماعِيَّة

أولاً: المسألة الاجتماعية والواقع العربي الراهن

> ... وإذن فليس غريباً أن يعود «المكبوت» حين النضال الوطني من أجل الاستقلال وتحت تأثيره وضغطه، بعد أن «حقّق» هذا النضال هدفه، وبعد أن تراجع المد القومي بفعل عوامل داخلية وخارجية، ليس غريباً أن يعود «المكبوت»، أعني الولاء للعشيرة وللطائفة، ليحتلّ ساحة الوعي، الوعي الفردي والجماعي في معظم الأقطار العربية، وليوجه بالتالي الفكر والممارسة.

لم يكن طرح مسألة الديمقراطية ولا المسألة الاجتماعية، في الوطن العربي، نتيجة عوامل داخلية محض، بل لقد كان للاحتكاك بالغرب وفكره الليبرالي والاشتراكي أثره الكبير في تبلور الوعي بالمسألتين لدى النخبة العصرية في مصر والشام أولاً ثم تعميمه تدريجياً على مثيلاتها في الأقطار العربية الأخرى. وهكذا أخذت تتردد في بعض البلدان العربية، منذ العقود الأولى من هذا القرن، أصداء للأفكار الليبرالية والنظريات الاجتماعية والإشتراكية: بعضها يرتبط بآراء المنادين في أوروبا بـ «الاشتراكية الديمقراطية» بينما يرتبط بعضها بنظرية «الاشتراكية العلمية» وبالخصوص بالتنظيمات الحزبية العالمية الرافعة لشعارها.

وكما يحدث دائماً فالآراء المنقولة من بيئة فكرية واجتماعية إلى بيئة أخرى لا تتمكن بسهولة من استقطاب ما يكفي من الأنصار وتحريك ما يكفي من الحماس كي تتحول إلى «قوة مادية» فاعلة في الأحداث والتاريخ. بل إن ما يحدث في الغالب هو أنها تبقى لمدة من الزمن ـ إذا ما كُتب لها البقاء ـ طافية على السطح منعزلة في بعض

الهوامش. وهذا ما حصل بالفعل للأفكار التي تطرح المسألة الاجتماعية، مسألة الفوارق الطبقية والاستغلال الطبقي، عندما نقلت جوانب منها إلى الوطن العربي في العقود الأولى من هذا القرن، بل وربما إلى نهاية الحرب العالمية الثانية.

وهذه الوضعية، وضعية الطفو على السطح أو العيش على الهامش، التي عرفتها، في الوطن العربي، الآراء والأفكار «المنتزعة» من نظريات الاشتراكيين الديمقراطيين أو من نظرية «الاشتراكية العلمية» لم تكن راجعة إلى تخلّف الوعي الاجتماعي، الوعي بالاستغلال، لدى الجماهير العربية وحسب، ولا بسبب أن القضية الأساس التي كانت تستقطب الوعي لدى الجماهير ونخبتها هي القضية الوطنية، قضية الاستقلال، فقط، بل لا بد من أن نضيف إلى هذين العاملين كون الآراء والنظريات التي كانت تطرح المسألة الاجتماعية في الوطن العربي لم تكن تنطق باسم الواقع الاجتماعي العربي ولا كانت تعبيراً عن خصوصيته، بل كانت تحمل معها كل المضامين والخصوصيات الخاصة بالواقع الأوروبي، وفي أحسن الأحوال كانت تنطق باسم «الممكن» ـ الذي قد يحصل أو لا يحصل في الوطن العربي ـ لا باسم الواقع الحاصل فعلاً.

من ذلك مثلاً الحديث عن البروليتاريا، والبورجوازية، والصراع الطبقي، والبرلمان، والحزب، والثورة. . . الخ بنفس اللغة وبنفس الأفق والمضامين والاتجاه التي كان يجري بها الحديث عنها في أوروبا. ومن هنا كانت الخلافات سواء على مستوى الأفكار والنظريات أو على مستوى الممارسة العملية، بين الايديولوجيين العرب، امتداداً للخلافات الرائجة في أوروبا. أما الواقع العربي، معطياته وتعقيداته وخصوصياته، فلم تكن موضوع نقاش أو اختلاف، بل لقد بقي، بالنسبة إلى الجميع، واقعاً غفلاً على الرغم من أن «الجميع» إنما كان يعمل من أجل تغييره.

وبكلمة واحدة يمكن القول إن المسألة الاجتماعية في الوطن العربي طُرحت، لا انطلاقاً من معطيات المجتمع العربي ككل، ولا انطلاقاً من خصوصيات الأقطار العربية كلاً على حدة، بل انطلاقاً من استلهام أو استيراد مفاهيم وأفكار تعبّر عن معطيات المجتمع الأوروبي ككل وعن خصوصيات البلد الأوروبي الذي يرتبط به فكر هذا المفكر أو السياسي العربي. **وهكذا كانت النخبة العصرية العربية تشرع للمجتمع العربي لا انطلاقاً من تحليل الواقع العربي بل باعتماد نتائج تحليل واقع آخر، هو واقع هذا القطر الأوروبي أو ذاك. ومن هنا تلك الفجوة، بل الهوة، بين الفكر والواقع، بين النخبة والجماهير، في الوطن العربي.**

لنبرز بعض مظاهر هذه الفجوة.

يمكن أن نسجل كمظهر أول، لا على الترتيب بل على سبيل العدّ فقط، أن

النظريات الأوروبية حول الديمقراطية وحول المسألة الاجتماعية وحول العلاقة بينهما كانت نظريات تؤطرها وضعية تاريخية معينة قوامها جملة أسس وأركان من أهمها ما يلي: وجود الدولة الوطنية القومية، وجود بُنى صناعية حديثة متنامية، وجود طبقة بورجوازية متمسكة بالقيم الليبرالية، قيام طبقة عاملة يتزايد عدد أفرادها ويتعمق وعيها يوماً بعد يوم، وجود أحزاب تؤطر الأفراد وتتقاسم النخب... وفي مقابل هذه المقومات أو المكوّنات الحديثة المتنامية كان هناك، في المجتمعات الأوروبية دائماً، مقومات قديمة تتقلص وتتقهقر ليتضاءل دورها إلى ما يقرب من درجة الصفر، هي مقومات المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى: مقوماته الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي من أبرزها ما يلي: تدخّل الكنيسة في الشؤون الدنيوية فضلاً عن الشؤون الروحية، ونظام الاقطاع بمكوناته الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والفكرية، النظام الذي كان يتأطر فيه أفراد المجتمع داخل سلّم من التبعية: تبعية الفلاّح القنّ لسيده المباشر وتبعية هذا السيد لسيد أعلى منه وتبعية السادة الاقطاعيين لسيد أعلى منهم جميعاً هو الملك أو الامبراطور... الخ.

كانت هذه المقومات المتراجعة المتقهقرة الراجعة إلى القرون الوسطى مباشرة من جهة، والمقومات الحديثة المتنامية المؤسسة للعصر الحديث من جهة أخرى، هي الجانب المرئي، الماثل للعيان، من مسلسل التطور الذي عرفته أوروبا والذي أفرز النظريات والأفكار التي أشرنا إليها قبل والتي تطرح المسألة الاجتماعية في أفق تطوري اصلاحي أو في أفق ثوري... ولكن الجانب المرئي، الماثل للعيان، يجب أن لا يخفي عنا الجانب أو الجوانب التي لا تُرى لأنها لم تعد ماثلة للعيان، الجوانب التي يشكّل اختفاؤها شرطاً موضوعياً لقيام الظواهر المرئية سواء منها المتراجعة أو المتنامية.

من الظواهر التي كانت قد اختفت في أوروبا منذ زمن بعيد ظاهرة «القبيلة»: القبيلة بوصفها الاطار الاجتماعي الطبيعي الذي ينشدّ إليه الفرد داخل المجتمع، فيكون له ومن أجله قبل أن يكون لنفسه وللمجتمع. إن اختفاء القبيلة وذوبانها كإطار يستقطب ولاء الأفراد، كان شرطاً ضرورياً لقيام نوع آخر من الولاء، هو التبعية للسيد الاقطاعي أولاً، ثم للحزب أو النقابة بعد ذلك. ومن هنا كانت النظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية تتحدث عن نوعين فقط من الجسور التي تربط الفرد بالمجتمع، جسر التبعية الاقطاعية، وجسر الانتماء الحزبي والنقابي. أما الولاء للقبيلة فلم يكن له وجود، وبالتالي لم يكن هناك ما يستدعي الحديث عنه لأنه كان قد صار في خبر كان منذ أمد بعيد.

هناك ظاهرة أخرى كانت قد اختفت في أوروبا، إن لم يكن اختفاءً تاماً كاختفاء القبيلة، فعلى الأقل اختفاء جعل دورها يتقلّص ويتضاءل إلى درجة تقرب من الصفر؛

إنها ظاهرة الطائفية. صحيح أن الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية قد استمر، وفي صورة حادة في بعض الأحيان، ولكن الولاء لهما لم يكن من نوع الولاء للطائفة بل هو ولاء للمذهب. . . على أن الدين في أوروبا سواء كان كاثوليكياً أو بروتستانتياً، كان قد تقلص دوره السياسي إلى حد كبير، وذلك بعد قيام الدول القومية وتكريس فصل الدين عن الدولة.

هذا عن الوضعية التاريخية التي كانت تؤطر الأفكار والنظريات التي طرحت مسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في أوروبا خلال القرن الماضي وأوائل هذا القرن. وبالعكس منها تماماً الوضعية التاريخية التي كان عليها الوطن العربي عندما بدأت تُنقل إليه هذه الأفكار والنظريات والتي ما زال عليها إلى الآن. وهكذا فلا الدولة الوطنية القطرية في الوطن العربي استكملت كل مقوماتها الحديثة - دع عنك الدولة القومية الواحدة أو المتحدة - ولا البُنى الصناعية الحديثة قد تمَّ غرسها بصورة تضمن لها التجذر والنمو، ولا «الطبقة البورجوازية» طبقة فعلاً وبورجوازية فعلاً، فكراً وممارسة وتقاليد، بل ولا هي وطنية تماماً، بل طفيلية تابعة وهجينة ضيقة الأفق شرهة. . . والنتيجة أن الطبقة العاملة العربية، التي يفرزها هذا الوضع، لا يمكن أن تكون في مستوى المهام التاريخية التي حددتها الطبقة العاملة الأوروبية لنفسها: إن غياب البنى الصناعية المتنامية جعل حجمها صغيراً، وغياب التقاليد الليبرالية البورجوازية جعل تطور وعيها إلى وعي طبقي حقيقي يتعثر ويجهض. وضعف الطبقة العاملة كمّاً وكيفاً يستتبع ضعف الصراع الاجتماعي وامكانات تطويره. . . والنتيجة استمرار مقومات المجتمع العربي التقليدية «الثابتة»، المقومات التي ترسخت عبر القرون الماضية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة السياسية أو على مستوى العلاقات الاجتماعية، وبالتالي قيام هوة عميقة بين الفكر العربي الحديث والواقع العربي لا أقول «الحديث» بل أقول: الراهن.

وإذن فليس غريباً أن يعود «المكبوت» حين النضال الوطني من أجل الاستقلال وتحت تأثيره وضغطه، بعد أن حقق هذا النضال هدفه، وبعد أن تراجع المد الوطني والقومي بفعل عوامل داخلية وخارجية. . . ليس غريباً أن يعود «المكبوت»، أعني الولاء للعشيرة وللطائفة، ليحتل ساحة الوعي، الوعي الفردي والجماعي في معظم الأقطار العربية، وليوجه بالتالي الفكر والممارسة. فهل سيستمر هذا الوضع طويلاً؟

المهم في نظرنا ليس التنبؤ بما سيحدث من موقع التشاؤم أو من موقع التفاؤل. المهم هو العمل على تصحيح الوعي، ليس بالوعظ والارشاد، ليس بصبّ جام الغضب على هذه الجهة أو تلك، بل بالتحليل والنقد: تحليل الوضع العربي ونقد الفكر العربي، بصورة مستمرة متواصلة. فلنواصل إذن عملية «النقد» بالطريقة التي

اخترناها في هذه العجالات، الطريقة التي تعتمد الكشف عن أصول وفصول القضايا المطروحة (أعني جينيالوجياها). وذلك بالتعرف عليها كما تتحدد في المرجعيات التي تتقاسم الفكر العربي المعاصر: المرجعية الأوروبية والمرجعية القرآنية والمرجعية النهضوية والتنموية.

ثانياً: المسألة الاجتماعية في المرجعية الأوروبية

... ما يهمنا من التذكير بجميع المعطيات السابقة هو الاستعانة بها في طرح العلاقة بين الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحاً منهجياً يتوخى البدء بفهم الظاهرة فهماً موضوعياً بدل البدء بطرح الحلول الجاهزة المستوردة أو المستنسخة...

«المسألة الاجتماعية» في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر هي، بصورة رئيسية، مسألة الفقر والغنى، مسألة استغلال الطبقة المالكة لرؤوس الأموال وأدوات الانتاج للطبقات التي لا تملك إلا عرق جبينها. إنها مسألة الفوارق الاجتماعية الراجعة إلى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. والديمقراطية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر هي، في الأصل، إحدى القيم الليبرالية التي نادت بها وناضلت من أجلها الطبقة البورجوازية والطبقات المتوسطة عامة. والديمقراطية في هذا الإطار هي أساساً: الحرية. والحرية في هذا الاطار نفسه تشمل أساساً حرية الملكية، حرية العمل، حرية التجارة، وما يرافق ذلك من المنافسة على الكسب والربح، مما يؤول في نهاية الأمر إلى حرية الاستغلال: استغلال المالكين لوسائل انتاج الذين لا يملكون سوى عضلاتهم أو عرق جبينهم.

من هنا نشأت المشكلة التالية: إن الديمقراطية التي هي ضرورية لتجديد الفكر والاندماج الاجتماعي وبناء وحدة الأمة على أسس سليمة وسلمية وتنظيم الحكم على أساس المشاركة والانتخاب والرقابة... إلا أن الديمقراطية، إن كانت تساعد على بناء مجتمع مهيكل هيكلة عصرية قابلة للتطور والتجديد فهي بالمقابل تساعد على تكريس الاستغلال: استغلال الأغنياء للفقراء، استغلال الطبقة المالكة لرؤوس الأموال ووسائل الانتاج للطبقات التي تملك قليلاً أو لا تملك شيئاً. ذلك بأن الديمقراطية في مجتمع ينقسم إلى مالكين وغير مالكين، إلى أغنياء وفقراء لا يمكن أن تكون في خدمة قضية الكادحين، لأن الذين يستطيعون الاستفادة من الديمقراطية وتوظيفها لصالحهم هم الذين يملكون وسائل ممارستها: وسائل التأثير في الرأي العام وكسب الأنصار، ومن جملة هذه الوسائل أجهزة الاعلام والقدرة على القيام بالمناورات «الديمقراطية»

وغير الديمقراطية، على كل صعيد. دع عنك وسائل أخرى كشراء الأصوات والتأثير في العمليات الادارية للانتخابات... الخ.

من هذه الجهة إذن وقع ويقع التشكيك في الديمقراطية الليبرالية، ديمقراطية الانتخابات والبرلمانات... فلم يعد يرى فيها بعض الناس، وخاصة في بعض الأوقات وتحت تأثير بعض التجارب، سوى وسيلة «سلمية» و«قانونية» لتكريس الفوارق الطبقية وترسيخ الاستغلال. وهكذا انقسم الناس في أوروبا، خلال النصف الثاني من القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن، انقسم الناس، أمام هذه الطبيعة المزدوجة للديمقراطية، إلى فريقين:

فريق تمسّك بالوجه الأول للديمقراطية فارتأى أنها، رغم كل عيوبها يمكن أن تخدم قضية الفئات المحرومة، قضية العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص... الخ. وذلك من حيث انها تمكّن الفئات الوسطى وجماهير الشعب من وسائل الضغط على الحاكمين وعلى المالكين لرؤوس الأموال سواء بسواء. ذلك لأن نظام الحكم المبني على التعبير الديمقراطي الحر الذي يسمح برقابة المحكومين على الحاكمين ويوفر فرص استبدالهم بواسطة الانتخابات، لا بد أن يجد فيه الحاكمون أنفسهم مضطرين إلى العمل على كسب رضى الفئات المحرومة التي تشكل أكثر الناخبين، وذلك بتلبية بعض مطالبها والسماح بتحسين بعض الجوانب من وضعيتها. والنتيجة هي أن اطراد مثل هذه العملية سيؤدي إلى تعميق وعي الفئات المحرومة، وبالتالي إلى جعلها تطالب بحقوق أكثر وبوسائل تزداد فعاليتها أكثر فأكثر. وخلاصة هذا الرأي هي أن «الضغط الديمقراطي»، الذي هو عبارة عن «معارك سلمية» لا بد أن يؤدي في نهاية المطاف، وبالتدريج، إلى وضعية تصبح فيها الفئات المحرومة وقد تحسنت وضعيتها بواسطة النضال الديمقراطي وأصبحت قادرة على جعل ممثليها يشاركون في السلطة، أو ينتزعونها كلية، من ممثلي الطبقة المالكة لرؤوس الأموال، الشيء الذي يفتح المجال أمامهم للقيام بإصلاحات جذرية، وبواسطة التأميمات خاصة، اصلاحات تؤدي بالتدريج إلى التخفيف من الفوارق الطبقية إلى أقصى حد ممكن وترسيخ تكافؤ الفرص وتحقيق العدالة الاجتماعية، فتتحول الديمقراطية السياسية الليبرالية إلى ديمقراطية اجتماعية أيضاً. وهذا ما يعبّر عنه في تاريخ الفكر الاشتراكي بـ «اشتراكية الديمقراطية»... الاصلاحية.

غير أن فريقاً آخر من الأوروبيين الذين كانوا على صلة وثيقة بالطبقة العاملة، في المصانع خاصة، قد نظروا إلى المسألة من منظور آخر يعتمد الانطلاق من تحليل الواقع تحليلاً «عملياً»، أي تحليلاً يعتمد المبدأ الذي كان يقوم عليه العلم آنذاك، مبدأ الحتمية الصارم. لقد حلّل هذا الفريق إذن الواقع الاجتماعي الأوروبي بنفس

المنهج الذي يحلل به علماء الفيزياء ظواهر الطبيعة قصد صياغتها في قوانين مطردة صارمة. لقد ارتأى هؤلاء أن ظاهرة الرأسمالية، وهي القائمة على الملكية الفردية لوسائل الانتاج، تتحرك في اتجاه يخضع لقانون خاص من شأنه تكريس وتعميق استغلال الأغنياء للفقراء. وهكذا فالملكيات الكبيرة من طبيعتها مضايقة الملكيات الصغيرة في اتجاه القضاء عليها مما تكون نتيجته انقسام المجتمع، في نهاية المطاف، إلى طبقتين اثنتين لا غير: طبقة تملك ويقلّ عدد أفرادها تحت ضغط المنافسة فلا يبقى إلا المالكون الكبار، وطبقة لا تملك، ويزداد عدد أفرادها باطّراد. وبما أن القانون الأساسي الذي يحكم الرأسمالية هو الجري المتواصل من أجل تحقيق الربح، أكثر ما يمكن من الربح، فإن النتيجة هي أن المالكين لوسائل الانتاج سيسعون إلى تخفيض نفقاتهم إلى أقصى حد ممكن، وبما أنهم سيضطرون إلى الانفاق على المواد الخام والآلات... الخ فإنهم سيعملون على تعويض هذه النفقات بجعل أجور العمال لا تتجاوز الحد الأدنى الضروري ليظلوا قادرين على العمل. وإذن فالاتجاه الحتمي للتطور، في المجتمعات الرأسمالية، هو استغلال العمال بصورة متزايدة مطردة، الشيء الذي يعني إفقارهم بصورة متزايدة مطردة كذلك. وأمام هذا الاتجاه «الحتمي» للتطور ليس هناك إلا طريق واحد للتحرر من هيمنة وسيطرة رأس المال، هو طريق الثورة التي يقوم بها الكادحون بقيادة الطبقة العاملة، وهو طريق «حتمي» كذلك، لأنه تعبير عن قانون الفعل وردّ الفعل، وأيضاً تتويج للتناقض الداخلي الذي ينخر النظام الرأسمالي ذاته: التناقض بين الملكية الفردية لوسائل الانتاج والطابع الجماعي لعملية الانتاج. ومن أجل التعجيل بانفجار هذا التناقض يجب أن تنتظم الطبقة العاملة في نقابات ويجب أن يقوم لها حزب يقود ثورتها. وبما أن المالكين لوسائل الانتاج لن يستسلموا عن رضى وطيب خاطر لسلطة حزب الطبقة العاملة بعد انتصار الثورة، فإنه لا بد من فترة انتقالية تمارس فيها الطبقة العاملة، الصناعية تخصيصاً (= البروليتاريا) ديكتاتوريتها على الرأسماليين والمستغلين... وهذا الطريق هو ما يعبّر عنه في تاريخ الفكر الاشتراكي بطريق «الاشتراكية العلمية».

وإذا نحن أردنا تلخيص موقف الفريقين في كلمات، قلنا: **إن الاشتراكية الديمقراطية تراهن على «الضغط الديمقراطي» لحل المسألة الاجتماعية وفق قانون التطور المتعدد الاتجاهات بينما تؤكد الاشتراكية «العلمية» على ضرورة الصراع الطبقي لحل المسألة نفسها وفق مبدأ الحتمية ذي الاتجاه الواحد.**

كان هذا في أواخر القرن الماضي عندما كانت الرأسمالية الأوروبية تعيش أوج تطورها على خطها الكلاسيكي الذي فيه نشأت وفي اطاره نمت، الخط الذي يتحدد بالعناصر الثلاثة التالية: تركيز القيم الليبرالية وفي مقدمتها الديمقراطية السياسية ديمقراطية الانتخابات وحرية التعبير... الخ، ثم تطور الصناعة واكتساحها ميدان

الانتاج وحلولها في المقام الأول. وأخيراً، وهذه نتيجة لتلك، نمو الطبقة العاملة وازدياد حجمها وتطور وعيها. . .

غير أن هذه المحدّدات الثلاثة سرعان ما انضافت إليها محددات أخرى من أهمها: التوسع الاستعماري الذي مكّن الرأسمالية الغربية من أسواق جديدة ومن الحصول على المواد الأولية من المستعمرات بثمن رخيص، الشيء الذي مكّن الرأسمالية الأوروبية من تحمّل نفقات تحسين وضعية العمال (الزيادة في الأجور، الخدمات الاجتماعية. . . الخ) من جهة، ومن التخفيف من التناقض بين الملكية الفردية لوسائل الانتاج والطابع الجماعي لعملية الانتاج، لأن الملكية الفردية أخذت تتطور من ملكية أفراد أو شركات محدودة، إلى ملكية شركات احتكارية واسعة بل ومتعددة الجنسية يتحكم فيها المدراء والخبراء، من جهة ولأن الطابع الجماعي لعملية الانتاج أخذ يتطور هو الآخر من الجماعية اليدوية البشرية إلى النسقية الآلية والأوتوماتية. ولا بد من أن نضيف عاملاً آخر هو استفادة الرأسماليين من تحليلات الاشتراكيين، وتجنّبهم الوقوع في ما توقّعه هؤلاء، وذلك بالعمل على ملاءمة النظام الرأسمالي مع التطور. . . والنتيجة هي ما نشاهده الآن في أوروبا من أنواع «التعايشات» وعمليات التلاؤم المتجددة وعلى مختلف المستويات، مما جعل المسألة الاجتماعية هناك تفقد ذلك الطابع الحاد الذي كان يطبعها في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن.

ولا يهمنا هنا، وليس من اختصاصنا، الحكم على مدى قابلية الوضعية الراهنة وضعية «التعايش» والتلاؤم على الاستمرار طويلاً. . . ما يهمنا من التذكير بجميع المعطيات السابقة هو الاستعانة بها لطرح العلاقة بين الديمقراطية والمسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحاً منهجياً يتوخى البدء بفهم الظاهرة فهماً موضوعياً بدل البدء بطرح الحلول الجاهزة المستوردة أو المستنسخة. وهذا الطرح هو ما سنحاول القيام به لاحقاً.

ثالثاً: المسألة الاجتماعية في المرجعية التراثية

«أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتأييده، وحارسه على ماله اعمل فيه بمشيئته وارادته، وأعطيه بإذنه. فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحني لاعطائكم وقَسْمِ أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليه اقفلني».

«إن ما تراه من الاشتراكية في الغرب وما تتوخاه من المنافع بذلك المذهب في

شكله الحاضر وأسسه وتخبُّط واضعي مبادئه، كل ذلك يعكس نتائج الاشتراكية ويجعلها محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع. الاشتراكية الغربية ما أحدثها وأوجدها إلا حاسة الانتقام من جور الحكام والأحكام وعوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء الذين إنما أثروا من وراء كدهم وعملهم وادخروا كنوزاً في الخزائن واستعملوا ثروتهم في السفه وبذلوها في السرف والتبذير والترف على مرأى من منتجها والفاعل العامل في استخراجها من بطون الأرض ومن ترابها. . . أما الاشتراكية في الاسلام فهي ملتحمة مع الدين الاسلامي ملتصقة في خلق أهله منذ أن كانوا أهل بداوة وجاهلية. أول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالاسلام هم أكابر الخلفاء من الصحابة، وأعظم المحرضين على العمل بالاشتراكية كذلك من أكابر الصحابة أيضاً».

كان ذلك هو ردّ فعل أحد رواد النهضة الحديثة في الشرق العربي والاسلامي، جمال الدين الأفغاني، على دعاة الاشتراكية في الغرب وبالتالي على مرددي نفس الدعوة في الشرق. وعلى الرغم من مرور قرن من الزمان على هذا الطرح الذي عالج به جمال الدين الأفغاني المسألة الاجتماعية من داخل المرجعية التراثية فإنه يمكن القول بدون تردد إن أحداً ممن تكلموا ويتكلمون في المسألة الاجتماعية ويصدرون في كلامهم من داخل المرجعية التراثية وحدها لم يتجاوز كلام الأفغاني في هذا الشأن، بل يمكن القول إن نظرة الأفغاني كانت أقوى وأوضح لأنها كانت تصدر عن نظرة تاريخية وليس فقط عن منافحة وتمجيد وتقريظ.

والحق أن ملاحظات الأفغاني التاريخية الاجتماعية تقدم لنا ما سيمكّننا من اكتساب رؤية أوضح لحدود ما يعبّر عنه بعض الكتّاب بـ «الاشتراكية الاسلامية» أو بـ «الاشتراكية في الاسلام» وما يعبّر عنه آخرون بـ «العدالة الاجتماعية في الاسلام». . . حدودها الاجتماعية التاريخية.

ينطلق الأفغاني من ملاحظة تاريخية هامة هي أن «الاشتراكية في الاسلام» ترجع في أساسها الاجتماعي إلى «خلق البداوة» الذي كان عليه العرب في جاهليتهم، يقول: «أما أن الاشتراكية من خلق البداوة فالبرهان عليه ما كان من أهل الثراء منهم ومواساته لأهل قبيلته وعشيرته (. . .) إذ لا أنانية ولا أثرة ولا استطالة على الفقير بخيول مطهمة يستأثر بها ولا بطعام شهي يلتذّ به مع لفيفه ولا ببناء شاهق يسكن فيه، بينما موجد ومسبّب ومهيّىء تلك النعم كلها ذلك العامل الفقير الذي يسكن كوخاً حقيراً نصف أعضائه وأبنائه في خارجه عرضة لصبارة القرّ وأوار الحر لا يملك من القوت خبزاً كافياً ولا من الملبس ما يستر به تمام العورة»، بل بالعكس «إن أعظم مُثْرٍ كان يتساوى في مسكنه ومأكله وملبسه مع أفراد قبيلته وعشيرته، فلا تتحدث نفس ذلك المجموع بأدنى حاسة من الحسد أو داعٍ إلى الانتقام».

وعندما ظهر الاسلام وبدأ ينتشر ويقوى بعد الهجرة إلى المدينة وأذن الله للمسلمين بالجهاد وغزو الكفار ومكّنهم من النصر والغنائم «خاطبهم آمراً ومعلماً ومدافعاً ومبيّناً حقوق المستضعفين من الأمة الذين لم يتمكّنوا من الاشتراك (في الجهاد) ليكون لهم من ذلك الجهاد وتلك المساعي نصيب»، إذ قال: ﴿واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. . .﴾[1]. «ثم جاء بموضع آخر من الكتاب مقرّعاً لمن يكنزون الذهب والفضة ثم حبّذ وأثنى على الذين يؤثرون على أنفسهم بالعطاء والاسعاف والإطعام ولو كان بهم خصاصة». وإلى جانب ذلك آخى الرسول بين المهاجرين والأنصار، فجعل الفقير من المهاجرين أخاً للموسر من الأنصار مما حقق نوعاً من التكافل الاجتماعي بين المسلمين في المدينة. ثم جاء القرآن بتحريم الربا والحث على الصدقات وفرض الزكاة. وعندما توفي الرسول ﷺ «كان أكبر صحابته منصباً ـ وهو الخليفة لرسول الله ـ يعمل بسيرة نبيه من الاكتفاء بالقليل من العيش والكفاف منه ومجالسة الفقراء ومشاركتهم بكل معنى الاشتراك في مظاهر الحياة الدنيا ونعيمها».

وعندما كثرت الغنائم والأموال التي كانت تتدفق من الفتح عمد أبو بكر إلى توزيعها على أساس التسوية بين السابقين والمتأخرين في الاسلام باعتبار أن المسلمين سواسية وأن حاجتهم إلى المال والمعاش حاجة واحدة، أما السبق في الاسلام فثوابه عند الله. غير أن عمر بن الخطاب الذي كان له رأي مخالف عمد عندما صار خليفة إلى توزيع المغانم والأموال على المسلمين على أساس السبق في الاسلام. لقد كانت وجهة نظره أنه لا يجوز التسوية بين من قاتل رسول الله ﷺ من الذين أسلموا متأخرين مع من قاتل معه من السابقين الأولين إلى الاسلام، ولذلك رتّب الناس درجات حسب سبقهم إلى الاسلام ووزع أموال الفتح عليهم بناء على ذلك. وقد أسفرت هذه الطريقة في التوزيع عن نتائج أليمة هي، كما يقول سيد قطب: «تضخم ثروات فريق من الناس وتزايد هذا التضخم عاماً بعد عام» وهي «النتائج التي أودت بالتوازن في المجتمع الاسلامي كما أدت في ما بعد إلى الفتنة بما أضيف إليها من تصرّف مروان وإقرار عثمان»[2].

ويصور الأفغاني هذه النتائج «الأليمة» تصويراً آخر أقرب إلى لغة «الاشتراكيين» الأوروبيين الذين كان يرد عليهم، فيقول: «في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ط ٦، ص ٢٢٩.

والأمراء وذوي القربى من الخليفة وأرباب الثروة بصورة صار يمكن معها الحدس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة أشراف وأخرى أهل ثروة وثراء وبذخ، وانفصل عن تلك الطبقات طبقة العمال (المأجورين) وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحميّة والسابقة في تأسيس الملك الاسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة، وصار يعوزها المال الذي يتطلبه طرز الحياة الذي أحدثته الحضارة الاسلامية، إذ كانوا مع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (= الولاة) ورجال الدولة. وقد فشت العزة والأثرة والاستطالة وتوفرت مهيّئات الترف في حاشية الأمراء وأهل عصبيتهم وفي العمال (= الولاة) وبمن استعملوه وولوه من الأعمال، فنتج عن مجموع تلك المظاهر، التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين، تكوُّن طبقة أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص (= القرآن والحديث) ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر». فكانت احتجاجات أبي ذرّ الغفاري على معاوية الذي كان والياً لعثمان على الشام. . . تلك الاحتجاجات التي انتهت بنفي أبي ذرّ إلى الربذة، خارج المدينة بأمر من الخليفة عثمان.

واستمر الغنى بين بعض الصحابة يتفاقم ويتفاحش في أواخر عهد عثمان نتيجة الطريقة التي اتّبعها في توزيع الأموال، وايثاره ذوي القربى من البيت الأموي خاصة، مما أدى إلى تراكم الثروة في أيدٍ قليلة تراكماً متفاحشاً وصفه المسعودي المؤرخ المشهور بقوله: «في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال فكان لعثمان، يوم قتل، عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائة ألف دينار، وخلّف إبلاً وخيلاً كثيرة. وبلغ الثُّمُنُ الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار وخلّف ألف فرس وألف أمة. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك. وكان على مربط عبد الرحمان بن عوف ألف فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلّف زيد بن ثابت من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلّف من الأموال والضياع، وبنى الزبير دارة بالبصرة وبنى أيضاً بمصر والكوفة والاسكندرية وكذلك بنى طلحة دارة بالكوفة وشيّد دارة بالمدينة وبناها بالجص والآجر والساج». . . الخ.

ويعلّق سيد قطب، في المرجع المذكور آنفاً، على هذا النص قائلاً: «وبقدر ما تكدّست الثروات وتضخمت في جانب كان الفقر والبؤس في الجانب الآخر حتماً، وكانت النقمة والسخط كذلك، وما لبث هذا كله أن تجمّع وتضخم لينبعث فتنة هائجة، يستغلها أعداء الاسلام، فتودي في النهاية بعثمان وتودي معه بأمن الأمة الاسلامية وسلامتها، وتسلّمها إلى اضطراب وثوران لم يخب أواره حتى كان قد غشي

بدخانه على روح الاسلام وأسلم الأمة إلى مُلك عضوض». المُلك العضوض الذي مارسه الأمويون ـ باستثناء عمر بن عبد العزيز ـ ومارسه من بعدهم العباسيون مبررين تصرفاتهم بأنها صادرة من ارادة الله وقضائه وقدره. وقد صرح الخليفة المنصور العباسي بذلك في خطبة له مشهورة قال فيها: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتأييده، وحارسه على ماله اعمل فيه بمشيئته وارادته وأعطيه بإذنه. فقد جعلني الله عليه قفلاً، إن شاء أن يفتحني فتحني لاعطائكم وقَسْمِ أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلني عليه اقفلني».

* * *

تلك كانت أهم المعطيات التي يبنى عليها خطاب من يتكلمون على المسألة الاجتماعية من داخل المرجعية التراثية وحدها، وهي معطيات نعود فنجملها في نقطتين: الأولى أن العدالة الاجتماعية في الاسلام، كما تحققت في عهد النبوة وعهد الخليفتين أبي بكر وعمر، تجد أصلها الاجتماعي في «خلق البداوة» القائم على التكافل بين ذوي القربى وغياب الفروق الاجتماعية الطبقية داخل العشيرة والقبيلة، كما تجد مصدرها التشريعي الديني في الحث على الصدقات وإقرار فريضة الزكاة وفي سيرة النبي ﷺ وسيرة الصحابة على عهد أبي بكر وعمر. أما النقطة الثانية فهي أن تطور المجتمع الاسلامي اقتصادياً وسياسياً قد أدى إلى تراكم الثروات في أيدي جماعة قليلة وقيام «مُلك عضوض» يستعمل الجاه في كسب المال ويوظف المال في الحصول على الجاه ويكرّس بالتالي ظلماً اجتماعياً متفاقماً ومتفاحشاً.

وبعد هذه المعطيات التاريخية التي تمدّنا بها المرجعية التراثية، تبقى الحلول التي يقترحها لحلّ المسألة الاجتماعية من يفكر من داخل هذه المرجعية وحدها... هل هي حلول تاريخية تنطلق من تحليل صحيح للواقع الراهن انطلاقها من التمسك بمبادىء الاسلام وأخلاقيته ومثله العليا، أم أنها قاصرة عن الجمع بين هذين المنطقين. إن ذلك ما سنتطرق إليه لاحقاً.

رابعاً: المسألة الاجتماعية بين «معهود العرب» وواقع عصرنا

... أما المظهر الاجتماعي لـ «الصدقات» كما حثّ عليها الشرع فيمكن فعلاً اخضاعه لـ «المصلحة العامة»، ولكن تقنينه وتطبيقه متروك، في هذه الحالة، للحاكم فهو الذي من حقه أن يستبد برأيه في هذه المسألة، شريطة أن يعدل. ولكن أين هو «المستبد العادل»، وكم من مرة يجود به الزمان، وإذا وجد مرة فمن يضمن أن الذي يأتي بعده سيكون مثله... وإذن فمن غير الحكمة المراهنة عليه.

ما هي الحلول التي يقترحها الكتّاب الاسلاميون المعاصرون للمسألة الاجتماعية: مسألة انقسام المجتمع إلى أغنياء غنىً فاحشاً وفقراء فقراً مدقعاً، مسألة ما يسمّى بالاصطلاح المعاصر: الاستغلال الطبقي؟

ينطلق المفكر الاسلامي، عند التفكير في أية مسألة من المسائل الدينية والاجتماعية، من أصلين اثنين: النصوص الشرعية (القرآن والسنّة)، و«سيرة السلف الصالح»، أولئك الذين كانوا يصدرون في تفكيرهم وأعمالهم عن روح الاسلام التي كانوا متشبعين بها. إن «سيرة السلف» هنا تمثّل شكلاً من أشكال «الاجماع» لعله الشكل الوحيد الذي «تحقق» تاريخياً. أما نظره هو، أعني المفكر الاسلامي، انطلاقاً من هذين الأصلين، فهو «الاجتهاد» بعينه. (ومعلوم أن مصادر التشريع في الاسلام ـ وعند أهل السنّة ـ أربعة: الكتاب والسنّة والاجماع والاجتهاد).

وبخصوص المسألة التي تهمنا هنا، المسألة الاجتماعية، يجد المفكر الاسلامي أمامه عدداً من النصوص وفي مقدمتها آيات من القرآن الكريم تتناول الموضوع من خلال فريضة الزكاة وكيفية توزيع غنائم الفتوحات، والحث على الصدقات، وتحريم الربا. وبكثير من الحماس الذي لا نشك في صدقه، ولكن بكثير من التسرع كذلك، ينتهي المفكر الاسلامي المعاصر، بعد كلام طويل أو قصير إلى النتيجة التالية، وهي أنه إذا طبّقت مضامين الآيات التي تتحدث عن هذه الأمور الأربعة تطبيقاً صحيحاً فإن المسألة الاجتماعية ستحلّ نهائياً، بمعنى أن الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي سينعدمان في المجتمع الاسلامي. ونحن لا نشك في هذه النتيجة بل نرى أن المسلم لا بد أن يصل إليها، بل لا بد أن ينطلق منها، فصلاحية الشريعة الاسلامية ليست نتيجة يتوصل إليها المسلم وحسب بل هي أيضاً جزء من الايمان والعقيدة وبالتالي فهي مقدمة ومنطلق. وإذا وضعها المفكر المسلم موضع النتيجة فلكي يبرهن على صحتها ضد المجادل والمشكك والخصم.

ولكن مع ذلك لا بد أن يُخضع المفكر المسلم فهمه للنصوص الشرعية لضوابط وقواعد حتى لا يخطىء أو ينساق مع رغباته حتى ولو كانت هذه صادقة نبيلة. ومن جملة الضوابط والقواعد التي قررها السلف من علماء الأصول ضرورة مراعاة «معهود العرب» زمن النبي ﷺ والصحابة. فالشارع (القرآن والحديث) إنما خاطب العرب بلسانهم وعلى معهودهم: فكما أننا يجب أن نتقيد في فهم النصوص الشرعية بما تحتمله أساليب العربية في التعبير فلا نشتط في التأويل فكذلك يجب أن نراعي في المضمون الذي نعطيه لهذه النصوص معهود العرب في الحياة، أعني مستواهم الفكري وظروفهم الاقتصادية والاجتماعية التي يجب التعامل معها كـ«أسباب النزول» العامة، بالمقارنة مع أسباب النزول الخاصة بكل آية نزلت في حادثة معينة.

وانطلاقاً من هذا المبدأ يمكن القول بصدد ما ورد في شأن الزكاة والغنائم والصدقات والربا ما ملخصه:

إذا نظرنا إلى فريضة الزكاة وجدناها، سواء من حيث الأشياء التي تجب فيها أو من حيث نصابها ومقدارها أو من حيث من يجب توزيعها عليهم، وجدناها **تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها زمن النبي ﷺ**. فهي من جهة تخصّ الأشياء التي كانت تشكل أساس اقتصادهم، وهي من جهة أخرى تراعي مستوى الثروات والممتلكات التي كانت سائدة عندهم، وهو مستوى محدود ومحدود جداً، إذا قيس بما كانت عليه الأمم المجاورة لهم أو ما صاروا عليه هم أنفسهم بعد الفتح. ومن هنا كانت الزكاة وسيلة فعالة لإقرار التكافل الاجتماعي في مجتمع كانت الحياة تقوم فيه، في الغالب، على الكفاف. **وبالتالي فهمي تمسّ الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة**، لأن الثروات الضخمة لم تكن من معهود العرب. وهكذا فإذا نظرنا إلى الزكاة من زاوية معهود العرب وجدناها وسيلة ثابتة ومنظمة لتحقيق التكافل داخل الاطار الاجتماعي الذي كان ينتظم المجتمع العربي على عهد النبوة، الاطار الذي يتحدّد بمفهوم أساسي في ميدان الصدقات عموماً، مفهوم: «**ذوي القربى**». ومن هنا مبدأ «**الصدقة في المقربين أولى**» (يستثنى من المقربين من تجب على الرجل النفقة عليهم كالأولاد الصغار مثلاً) ويلحق بـ «المقربين» من لا قريب له في المكان الذي يوجد فيه، الشيء الذي يجعله «قريباً» للجميع وهو «**ابن السبيل**» كما يلحق بهم من عليه ديون لا يستطيع أداءها وهو «الغارم».

أما إذا نظرنا إلى الزكاة من زاوية غير معهود العرب، أي **إذا طبّقناها على الثروات الضخمة** التي عرفتها العصور التالية لعصر النبوة والخليفتين أبي بكر وعمر، والتي يعرفها عصرنا الحاضر، فإننا سنجدها أشبه ما تكون **بضريبة تنازلية**، بمعنى أن مقدارها الاجمالي يتناقص كلما زادت نسبة الربح. وهكذا فإذا أخذنا المتوسط العام للقدر الواجب في الزكاة وهو خمسة بالمائة أي نصف العشر (ربع العشر في الفضة والذهب... والعشر في الحبوب غير المسقية: البور)، إذا أخذنا هذا المتوسط العام وطبّقناه على ثروة ما، نقدية أو حيوانية أو زراعية، على رأس المال والربح معاً، ثم نظرنا إلى القدر الواجب فيها واعتبرناه بمثابة ضريبة على الربح وحده، فإننا سنجد أنفسنا أمام ضريبة تنازلية، أي يقلّ مقدارها كلما ارتفع الربح وبقي رأس المال ثابتاً. والمثال التالي يوضح هذا الأمر.

لنفرض رأس مال يساوي أي مبلغ ثابت، وليكن مثلاً ١٠ ملايين وحدة نقدية تمثّل قيمة شيء من الأشياء التي تجب فيها الزكاة، ولنفرض أن الربح الذي ينتجه هذا الرأس المال سنوياً هو ١٠ في المائة: ١٠ في المائة أي ما مبلغه مليون، الشيء الذي

يرفع المبلغ العام الذي تجب فيه الزكاة إلى ١١ مليون وحدة نقدية. أما مقدار ما يجب فيه من الزكاة (بنسبة ٥ بالمائة) فهو ٥٥٠ ألفاً. وإذا اعتبرنا هذا المبلغ يمثّل ضريبة على الربح وحده فإن نسبة الضريبة هذه ستكون ٥٥ بالمائة. وإذا فرضنا الآن أن الربح الذي ينتجه نفس رأس المال يبلغ ٢٠ بالمائة منه فإن واجب الزكاة سيساوي حينئذ ضريبة على الربح مقدارها ٣٠ بالمائة. وأما إذا فرضنا أن نفس رأس المال ينتج ربحاً بنسبة ٣٠ بالمائة فإن واجب الزكاة سيساوي حينئذ ضريبة على الربح مقدارها ٢١,٦٦ بالمائة. وأما إذا كان الربح الذي ينتجه نفس رأس المال هو ٤٠ بالمائة فإن واجب الزكاة سيساوي حينئذ ضريبة على الربح مقدارها ١٧,٥ بالمائة. وأما إذا كان الربح الذي يعطيه نفس رأس المال المذكور يبلغ ١٠٠ بالمائة فإن واجب الزكاة في هذه الحالة سيساوي ضريبة على الربح مقدارها ١٠ بالمائة. وهكذا فالزكاة، وهي تطبّق على رأس المال والربح معاً، إذا اعتبرت كأنها ضريبة على الربح وحده تكشفت لنا عن ضريبة تنازلية ترتفع قيمتها إذا كان الربح قليلاً وتصغر قيمتها إذا كان الربح كثيراً. والسبب هو أنها لم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة، بل إنما وُضعت على الثروات المتوسطة والمحدودة بهدف التكافل الاجتماعي في وسط يعيش أهله على الفطرة أو ما يقرب منها. ومن هنا فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة. ولو أن الشارع وضعها أول الأمر على أساس الحد من مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة لكانت تفوق في مقدارها الواجب مستوى معهود العرب في معاشهم واقتصادهم واستحال عليهم أداؤها.

هذا عن الزكاة. أما كيفية توزيع غنائم الفتوحات فهو موضوع لا يهمنا هنا لأن زمن الفتوحات انقضى، أو على الأقل نحن اليوم في زمن لا نقوم فيه بالفتح. يبقى إذن الحث على الصدقات وتحريم الربا. أما الحث على الصدقات فهو موضوع له مظهران: مظهر أخلاقي تضامني متروك لضمير الفرد لا يمكن ولا يجوز تقنينه، وبالتالي لا يمكن التعويل عليه في ميدان التشريع لحل المسألة الاجتماعية. أما المظهر الآخر للصدقات كما حث عليها الشرع فهو مظهر اجتماعي، أعني يمكن اخضاعه لمقتضيات مبدأ «مرعاة المصلحة العامة»، ولكن تقنينه وتطبيقه، في هذه الحالة متروك للحاكم، فهو الذي من حقه أن يستبد بالرأي في هذه المسألة فيكون هو «المشرّع» ولكن شريطة أن يعدل. ولكن أين هو «المستبد العادل»؟ وكم من مرة يجود به الزمان؟ وإذا وُجد مرة، كعمر بن الخطاب مثلاً، فمن يضمن أن الذي سيأتي من بعده سيكون مثله عادلاً. لا مناص إذن من التعويل على «أهل الحل والعقد». وأهل الحل والعقد في عصرنا هم نواب الأمة في البرلمان ولكن شريطة أن تكون الانتخابات حرة نزيهة... ورجع الأمر في النهاية إلى الديمقراطية السياسية إذا اخترنا طريق الليبرالية، أو إلى

«ديكتاتورية» الأغلبية الفقيرة على الأقلية الغنية إذا اخترنا طريق الاشتراكية.

تبقى بعد ذلك مسألة تحريم الربا. ولا جدال في أن تحريم الربا وسيلة من وسائل عرقلة الثراء الذي لا يستند إلى عمل وجهد. غير أن تحريم الربا إذا كان يمس أحد الأعمدة التي تقوم عليها الرأسمالية، التي هي في عصرنا مصدر الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي فهو لا يمس الأعمدة الأخرى وفي مقدمتها ما يشكّل بحق قوام الرأسمالية وعمودها الفقري. أعني ما يسمّى بـ«فضل القيمة» أي الربح الذي يحققه صاحب رأس المال على حساب العمال.

نخلص مما تقدم إذن إلى النتائج التالية: الأولى هي أن الزكاة فريضة دينية يجب أداؤها في جميع الأحوال حسب شروطها المقررة، وهي في جميع الأحوال تؤدي وظيفتها على نسبة معهود العرب زمن النبوة، نقصد وظيفة التكافل الاجتماعي ضمن اطار ذوي القربى خاصة. والنتيجة الثانية هي أن تحريم الربا لا يمسّ كل مقومات نظام الاستغلال في عصرنا، أعني النظام الرأسمالي. والنتيجة الثالثة هي أن تطبيق تحريم الربا على الفوائد البنكية مثله مثل أخذ «الصدقات» أو توظيف ضرائب بالصورة التي يتحقق معها العدل الاجتماعي، يتوقف على وجود حاكم «مستبد عادل». وبما أن هذا الأخير لا يمكن المراهنة عليه فإن الأمر يؤول في النهاية إلى أن المسألة الاجتماعية هي أولاً وأخيراً مسألة الحكم. بمعنى أن حل المسألة الاجتماعية، مسألة الفقر، تتوقف ولا بد على حل المسألة السياسية، مسألة الحكم. والمسألة السياسية هي على معهودنا وواقع عصرنا مسألة تنظيم الكيفية التي تعطى بها الكلمة للشعب وتجعل مراقبته متواصلة وفعالة.

خامساً: المسألة الاجتماعية و «تأميم الدولة»

> ... ومهما يكن، فإن السؤال الفاصل في هذه المسألة هو التالي: هل نختار عيوب الديمقراطية أم عيوب الديكتاتورية؟ أما الموازنة بين فضائل الديمقراطية وفضائل الديكتاتورية، ديكتاتورية «الشعب» أو الحزب أو الطبقة أو «المستبد العادل»، فلا قيمة لها إلا على صعيد الحلم الايديولوجي ...

استعرضنا في الصفحات الأخيرة من هذه الدراسة العناصر الرئيسية في الصورة التي تقدمها عن المسألة الاجتماعية كل من المرجعية الأوروبية والمرجعية العربية النهضوية والمرجعية التراثية. وكما هو الشأن في مسائل أخرى كثيرة فالمرجعية العربية النهضوية، أعني التي تحمل شعار الحداثة والمعاصرة، تستقي تصوراتها وجهاز

مفاهيمها من المرجعية الأوروبية، بينها تحتفظ المرجعية التراثية بتصورات عن الماضي وتحاول توظيفها هي والمفاهيم المؤسسة لها في فهم مشاكل الحاضر وتقديم حلول لها. أما الواقع العربي الراهن، أما خصوصياته ومستجداته فهو لا يشغل من السجال بين أصحاب المرجعيتين بل ولربما من تفكيرهما أيضاً أي حيّز يذكر. وهذا ما يجعل الحلول المقترحة تطفو على السطح على شكل شعارات براقة أو مفاهيم مغلوطة أو تمنيات وآمال.

ودون الدخول في جدال عقيم مع هذه الجهة أو تلك، ودون ادعاء امتلاك «الحل الصحيح» ـ فالحل الصحيح هو ما يفرزه الواقع خلال تطوره الذي يحركه فكر واع وتستحثه ارادات مصممة ـ نرى أنه من الضروري التأكيد على ما أصبح يشكّل اليومَ خصوصية المسألة الاجتماعية في الوطن العربي بل وفي العالم الثالث عموماً. صحيح أنه من المجازفة ادعاء وجود خصوصية واحدة تطبع المسألة الاجتماعية في الأقطار العربية جميعها، إذ لكل قطر منها خصوصيته الخاصة التي هي محصلة تفاعل عناصر كثيرة من أهمها نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ونوع ارتباطاته مع مراكز الهيمنة العالمية ونوع التجارب التي عرفها وطبيعة المرحلة الانتقالية التي يجتازها... الخ. ولكن مع ذلك يمكن القول إجمالاً إن هذه العناصر جميعها، التي تدخل بشكل أو بآخر ضمن مقومات خصوصية كل قطر عربي على حدة، قد أفرزت في المرحلة الراهنة، مرحلة السبعينيات والنصف الأول من الثمانينيات من هذا القرن، ما يمكن اعتباره المظهر الرئيسي، أو على الأقل البارز، في المسألة الاجتماعية كما تطرح نفسها اليوم في الوطن العربي ككل، نقصد بذلك وجود قطاع عام يضم القطاعات الاستراتيجية في الاقتصاد الوطني تستغله فئة من الوسطاء والموظفين والمقاولين و«رجال الأعمال» في القطاع الخاص، مما يجعله موضوع استغلال من طرف أقلية تشكل فئة «المحظوظين» في المجتمع.

لقد غدا واضحاً الآن في مجموع الأقطار العربية أن الذي يمارس الاستغلال الطبقي أو ما في معناه هو فئة من المقاولين ورجال الأعمال والوسطاء يسخّرون، بصورة من الصور، الدولة وأجهزتها لامتصاص فائض القيمة الذي ينتجه القطاع العام، وبصورة عامة أملاك الدولة. بل إن الأمر يتجاوز، في أحيان كثيرة، مجرد عملية امتصاص فائض القيمة إلى امتصاص و«حلب» الدولة بوصفها «المالك» للقطاعات الانتاجية الأساسية ابتداءً من النفط والمعادن إلى الصناعات الصغيرة. وبما أن الأقطار العربية جميعها تخضع للتبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية العالمية فإن الفئة المذكورة تعمق وتنمي استغلالها لممتلكات الدولة بقيامها بدور الوسيط والخادم لمراكز الهيمنة تلك.

هذه الفئة لا تنال الزكاة من ثرواتها ما يضعفها ولا يمكن لـ «الصدقات» أن تخفف أو تقضي على ممارستها للاستغلال. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مفاهيم المرجعية الأوروبية لا تنطبق عليها تمام الانطباق: **إن هذه الفئة لا تشكّل «طبقة بورجوازية»** بالمعنى الأوروبي للكلمة. إنها ليست «**طبقة**» بالمعنى الدقيق لأنها من جهة غير مستقلة عن أجهزة الدولة ولا منفصلة عنها بل تشكّل امتداداً لها، ولأنها من جهة أخرى لم تتحرر بعد من الانخراط في الأطر الاجتماعية القديمة أطر القبيلة والطائفة و«البلد»... وبالتالي فالعلاقات السائدة بينها ليست وحيدة المستوى كالعلاقات الرأسمالية بل هي علاقات متعددة المستويات تخضع لمراكز جذب مختلفة وأحياناً متنافرة. وهذه الفئة نفسها ليست «بورجوازية» لأنها في حالتها الراهنة ما تزال طفيلية تعيش على الوساطة ومن خلالها، وبالتالي فهي لا تملك مشروعاً مستقبلياً خاصاً بها تعمل من أجله. أضف إلى ذلك، لا أقول عدم تشبّعها، بل أقول فراغ وفاضها من القيم الليبرالية تماماً، بل عدم تمسّكها بأية قيم ثابتة، فهي تارة تتبنى قيم العصرنة والتحديث وتارة تتبنى قيم السلفية و«الأصالة»، ولكن بصورة سطحية فقط مسايرة لما يروج في سوق الشعارات... كل ما تتصف به هذه الفئة من أوصاف «البورجوازية» ـ وبإفراط هذه المرة ـ هو جنوحها إلى حياة الترف والاستمتاع بالملذات.

هناك جانب آخر يجعل من هذه الفئة شيئاً آخر غير «الطبقة البورجوازية» ذلك أن هذه الأخيرة إنما تتحدد اجتماعياً وتاريخياً بوجود طبقة عاملة واقعة تحت استغلالها المباشر، وبالتالي تمركز الصراع في المجتمع بين الطبقتين. وهذا شيء غائب، إن لم يكن كلياً، فبنسبة كبيرة في جل الأقطار العربية: ذلك أنه لما كان القطاع العام وشبه العام في هذه الأقطار هو الذي يضم القسم الأكبر من اليد العاملة المؤهلة ـ سواء على مستوى الوعي أو على مستوى التنظيم ـ يخوض الصراع، **فإن الخصم المباشر الذي تجد هذه «اليد العاملة» نفسها أمامه وجهاً لوجه هو الدولة لأن هذه الأخيرة هي**، كما قلنا، المالكة لوسائل الانتاج، وبكيفية خاصة في القطاعات الاستراتيجية. والدولة في هذه الحالة تقف في وجه اليد العاملة المطالبة بحقوقها، لا كطبقة بل كممثل للمجتمع ولـ «المصلحة الوطنية»... وهي تتدخل بهذه الصورة لحماية وجودها الشيء الذي يعني حماية الاستغلال الذي تمارسه من خلالها الفئة التي نحن بصددها، فئة الوسطاء والمقاولين و«رجال الأعمال» أصحاب القطاع الخاص، هؤلاء الذين يعملون جميعهم على امتصاص الدولة، أعني وسائل الانتاج التي تملكها قانونياً وتسيرها «نظرياً».

إذا نظرنا إلى المسألة الاجتماعية في الوطن العربي من هذا المظهر الذي أبرزناه تبيّن لنا أن الحل، حل مسألة الفقر ومسألة الاستغلال في المجتمع العربي الراهن، يجب أن ينطلق مما عبر عنه ذات يوم أحد قادة المعارضة في المغرب بـ «**تأميم الدولة**» يعني بذلك حماية الدولة وممتلكاتها من استغلال هذه الفئة التي تحدثنا عنها وبالتالي فك

ارتباطها، أعني الدولة كمالك لوسائل الانتاج وكسوق أعظم، مع مراكز الهيمنة الامبريالية العالمية. وواضح أن «تأميم الدولة» بهذا المعنى يتطلب **انتقال السلطة السياسية** فيها من الأيدي التي تمسك بها حالياً لصالح الفئة المذكورة إلى أيدٍ أخرى تعمل لصالح العمال والفئات المحرومة خاصة، في اطار مشروع مستقبلي يجعل تلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية على رأس جدول أعماله. وحتى لا تتحول هذه الأيدي الجديدة إلى بيروقراطية مقيتة وبالتالي إلى ديكتاتورية صريحة أو مقنّعة «رجعية» أو «تقدمية؟» يجب أن يكون الحكم خاضعاً لرقابة شعبية حقيقية في اطار من تعدد الأصوات، لأن الصوت الواحد سواء كان على لسان الحزب الواحد أو على لسان «الزعيم البطل» «المستبد العادل» لا شيء يضمن عدم انحرافه ـ فالسلطة مفسدة ـ وفي أحسن الأحوال لا شيء يضمن قيام صوت آخر من بعده يكون على شاكلته ويواصل العمل في ما دشن وبدأ.

نعم هناك تخوّف مشروع، وقد أكدت مشروعيته كثير من التجارب، من أن تعدد الأصوات في اطار ديمقراطية ليبرالية كثيراً ما يؤول في نهاية الأمر إلى صوت واحد هو صوت الطبقة المالكة للوسائل التي تمكّن من ابلاغ الصوت و«تبليغه»، الوسائل التي تستعمل للضغط على الناخبين مادياً ومعنوياً ووسائل التزوير الخفي والمكشوف. هذا صحيح، ولكنه ليس أمراً حتمياً، ذلك لأن التجربة برهنت كذلك وفي مناسبات عديدة على أن الجماهير الشعبية تستطيع، إذا ما توفر لها اطار حزبي منظم تنظيماً ديمقراطياً مع حد أدنى من حرية الحركة والتعبير، أن تفرض ارادتها ولو بصورة نسبية، مهما كانت وسائل الضغط والتزوير قوية و«محنّكة» ومتطورة. أضف إلى ذلك أن الديمقراطية الليبرالية، وفي العالم الثالث خاصة، لا تعني اليوم عدم تدخل الدولة في الاقتصاد ولا ترك القطاع الخاص يتصرف بحرية كاملة. إن ملكية الدولة للقطاعات الاستراتيجية والأساسية وتدخّلها لتوجيه الاقتصاد والتخطيط لـ «التنمية» ظاهرة قائمة، وليس من الممكن أن تتخلى الدولة عن هذا الدور لأن «فئة الوسطاء والمقاولين. . . الخ» التي تحدثنا عنها لا تقدر على الحلول محل الدولة في هذه الميادين، ولربما لا ترغب في ذلك أيضاً لأنها ميادين لا تدر الربح السريع الذي تجري وراءه هذه الفئة. . . كل ذلك يضفي على الديمقراطية السياسية في البلدان المتخلفة، عندما تطبّق مع حد أدنى من الحرية، ما يجعل منها وسيلة يمكن أن توظّف في التغيير الحقيقي في اتجاه خدمة التنمية الحقيقية، خدمة مصالح أوسع الجماهير الشعبية في الحاضر والمستقبل. من أجل هذا كانت المطالبة بالديمقراطية وكان النضال من أجلها مهمة أساسية وضرورية من مهام القوى الوطنية العاملة من أجل التقدم والتغيير.

سادساً: نحو امكانية قيام «وضعية ماركسية»

> وهكذا فعمليات «الخوصصة»، أي تفويت القطاع العام إلى الخواص، الجارية الآن على قدم وساق في جميع أقطار الوطن العربي ستفرز بنقيضها بدون شك. ولن يكون هذا النقيض شيئاً آخر غير قيام الشروط الموضوعية التي تجعل الاضراب مشروعاً والعمل البروليتاري ممكناً بل ميسوراً، فالاضراب في هذه الحالة سيكون ضد خواص وليس ضد الدولة مباشرة، مما سيفسح المجال لإمكانية قيام «وضعية ماركسية».

إما أن تكون الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي قد فشلت في تحقيق أهدافها رغم مرور أزيد من نصف قرن على عمر معظمها، فهذا ما لا يحتاج إلى بيان أو برهان، وإما أن تكون حياتها قد اتسمت خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن بما يشبه «التكلس» والتقوقع، إلا نادراً، مما جعلها تتوقف عن النمو أو لا تنمو إلا لتتراجع، فهذا أيضاً ما يشهد به واقع الحال. ولا يهمنا هنا البحث عن أسباب ذلك: أهي أسباب موضوعية راجعة إلى طبيعة التشكيلة الاجتماعية ونوع الحكم... الخ. أم هي راجعة إلى أسباب ذاتية كالقصور النظري والتبعية الخارجية... الخ، النتيجة واحدة في جميع الأحوال، إنها من وجهة نظر الماركسية نفسها محصلة تفاعل الأسباب الموضوعية والأسباب الذاتية، فهذه لا تفعل إلّا بتلك، والعكس صحيح.

ولكن الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، كما في العالم الغربي والعالم الثالث عموماً لا تحتكر الماركسية وحدها. وإذن فنحن عندما نتحدث عن مستقبل الماركسية في الوطن العربي لا نعني بذلك مستقبل الأحزاب الشيوعية التقليدية، فهذه كانت وما تزال أحزاباً صغيرة هامشية في الغالب. وهي إذا بقيت على الحال التي كانت عليها فلا شك أنها ستزداد ضموراً ولربما سينتهي الأمر بها فعلاً إلى الشيخوخة التي لا مستقبل لها غير القبر.

نحن نتحدث هنا عن الماركسية كايديولوجيا ونتحدث عن مستقبلها في الوطن العربي حديث «الممكن» وليس حديث «الضروري». وعلى هذا الأساس ندّعي أن الماركسية ستهيمن على الساحة الفكرية وستكون محركاً للصراع الاجتماعي في الوطن العربي مستقبلاً **إذا... وإذا... وإذا فمستقبلها الذي نتحدث عنه مشروط**. وسنعرض لبعض هذه الشروط في صفحات تالية. أما في هذه الصفحات فسننظر إلى الظروف الموضوعية التي تسود مستقبل الوطن العربي والتي ستجعل هيمنة الماركسية على الساحة فيه أمراً ممكناً.

لنبدأ أولاً بالتساؤل: ما هي الماركسية؟

يمكن المرء أن يقدم للماركسية من التعاريف ما يشاء. ويمكن لكل واحد أن يجادل في أي تعريف كما يشاء، وهذا من طبيعة «التعريف» ذاته. فليس هناك تعريف نهائي لأي شيء. فالتعريف «عقد» يبرمه الباحث بينه وبين نفسه أو يعقده المساجل بينه وبين خصمه. وهو «عقد» ضروري لأنه بدونه لا يمكن التقدم خطوة واحدة، بدون الاتفاق على نوع من التعريف للشيء لا نستطيع الحديث عنه، لا نستطيع «اخراجه» من العدم إلى الوجود ولا الانتقال بحالنا نحن من اللاأدرية والشك إلى المعرفة واليقين. لنتعاقد إذن على هذا التعريف، ولنقل: **الماركسية هي في نفس الوقت نظرية في تفسير الفقر والظلم الاجتماعي في مجتمع رأسمالي أو شبه رأسمالي، وايديولوجيا لتعبئة ضحايا ذلك الفقر والظلم من أجل النضال ضدهما، من أجل وضعية عادلة يستعيدون فيها حقوقهم.** ولا شك أن الذين هم على إلمام بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها الماركسية في أوروبا سيتفقون معي على أن هذا التعريف يعبّر عن جوهر الماركسية، جوهرها التاريخي الموضوعي وليس جوهرها الميتافيزيقي الذي أضيف إليها في ما بعد. وحديثنا هنا يقع على ما هو موضوعي تاريخي وليس على ما هو فلسفي ميتافيزيقي.

وهكذا، وبناء على التعريف الذي قدّمناه نقول: إنه كلما وُجد مجتمع رأسمالي أو شبه رأسمالي مطبوع بالفقر والظلم الاجتماعي الصارخ وجدت الماركسية طريقها إلى قلوب الذين يعانون من الاستغلال في هذا المجتمع ومن ثم إلى مخايلهم فسواعدهم. وهذا لسبب بسيط هو أنه لم تقم بعد نظرية تستطيع منافسة الماركسية في هذا الميدان: ميدان تفسير الفقر والظلم الاجتماعي في المجتمع الرأسمالي أو شبه الرأسمالي وبالتالي تعبئة الكادحين ضد الرأسماليين.

هذا من حيث المبدأ. والوطن العربي يتجه اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى استيفاء الشروط التي تجعل تحقق هذا المبدأ ممكناً. بيان ذلك أننا إذا نظرنا إلى التطور الذي عرفته الأقطار العربية، في خطه العام، خلال العقود الأخيرة من تاريخها فإننا سنجد أنها، على اختلاف نظمها وتجاربها، إنما سارت وتسير في اتجاه توفير الشروط لقيام الرأسمالية فيها. نعم لقد اختلفت الطرق، ولكن النتيجة واحدة: هناك أقطار حافظت على البنى الرأسمالية التي غرسها فيها الاستعمار أو عملت هي على استيرادها منه، فعملت على تنميتها واضفاء الطابع «الوطني» عليها. وهناك أقطار عمدت، بالعكس من ذلك، إلى «كسر» البنى الرأسمالية الاستعمارية فأقامت مقامها بنى «اشتراكية» تسيّرها وتتصرف فيها بيروقراطية عسكرية أو ارستقراطية عشائرية. وقد أفرزت هذه الاشتراكية البيروقراطية المتخلفة فئة من الأغنياء و«رجال الأعمال» جديدة

عرفت كيف «تحلب البقرة» ومن أين. ولما شبّت هذه الفئة وأصبحت تشعر أنها غدت قادرة فعلاً على التحول إلى «طبقة رأسمالية» عملت وتعمل على تفويت القطاع العام إلى الخواص، أي إليها هي نفسها. **وهكذا فـ«الاشتراكية» في الوطن العربي لم تعمل في نهاية الأمر إلا على افراز طبقة جديدة من «رجال الأعمال» تعمل الآن من أجل «الاستقلال» عن الدولة بتحويل الدولة/ البقرة إلى دولة لها «بقرة»، والانتقال بالتالي بالمجتمع من «رأسمالية الدولة» إلى دولة «الرأسمالية» و«الليبرالية».**

والنتيجة التي ستترتب على ذلك هي تحرر العمال ـ نسبياً على الأقل ـ من قيدين كانا يمنعانهم من القيام بدورهم كطبقة: القيد الأول هو القمع الايديولوجي الذي كان يمارس عليهم باسم «بناء الاشتراكية» من طرف من نُصّبوا قادة عليهم، والقيد الثاني هو القمع المادي الذي كانت تمارسه الدولة مباشرة عليهم بوصفها «رب العمل» مالكة «القطاع العام» الذي يضم القطاعات الاستراتيجية في الانتاج حيث يكون للاضراب مفعول حقيقي.

وهكذا فعمليات «الخوصصة»، أي تفويت القطاع العام إلى الخواص، الجارية الآن على قدم وساق في جميع أقطار الوطن العربي ستفرز نقيضها بدون شك. ولن يكون هذا النقيض غير قيام الشروط الموضوعية التي تجعل «الاضراب» ممكناً والعمل البروليتاري ميسوراً. إن الاضراب في هذه الحالة سيكون ضد خواص وليس ضد الدولة مباشرة، والقمع سيكون حينئذ قمعاً تمارسه طبقة على طبقة بتوسط الدولة وليس قمعاً تمارسه الدولة نفسها ضد «الخارجين» عليها كما كان الشأن من قبل. وإذا أضفنا إلى ذلك انتشار البطالة واستفحالها، بين صفوف المتعلمين والخريجين، وازدياد الفوارق الطبقية وتفاحشها، **أدركنا فعلاً أن الظروف الموضوعية التي ستسود في الوطن العربي على المستقبل المنظور هي ظروف وضعية يمكن أن تكون فعلاً «وضعية ماركسية»**: وضعية مجتمع رأسمالي متخلف ترسو فوقه دولة تشعر يوماً بعد يوم أنها أصبحت عبئاً على نفسها وتموج تحته جموع من العمال المهضومي الحقوق ومن العاطلين المتعلمين وغير المتعلمين.

ولا أعرف، لحدّ الآن على الأقل، نظرية تقدر على تقديم تفسير موضوعي خلاب لوضع مثل هذا وتستطيع بالتالي أن تعبّيء ضده القوى الفاعلة في التاريخ غير الماركسية. وأشدّد هنا على عبارة **«تعبئة القوى الفاعلة في التاريخ»**، وأعني بها **الطبقة العاملة** التي إذا توقفت عن العمل تزعزع النظام كله. أما القوى الشعبية الأخرى فإنها حتى وإن كانت أكثر عدداً وأشدّ إملاقاً، فهي لم تكن في يوم من الأيام قوى فاعلة في التاريخ، لا قديماً ولا حديثاً. أما «العقيدة» وحدها فهي لا تكفي، إذ لا بد لها من «عصبية» كما يقول ابن خلدون وغيره من أيمة الفكر الاسلامي الذين انتهوا

بنظرية الخلافة إلى القول بـ «الشوكة والغلبة». والعصبية والشوكة في المجتمع الرأسمالي هما للطبقة العاملة لا لغيرها، خصوصاً عندما يكون ذلك المجتمع في المراحل الدنيا من الرأسمالية. وإذن فالعقيدة التي تستطيع تحريك السواكن الطبقية في هذا المجتمع أكثر من غيرها، العقيدة التي يمكن أن تتحول فيه إلى فعل تاريخي، هي تلك التي تفسّر وضعية ذلك المجتمع تفسيراً ملموساً معبّئاً. وكما قلت فليس هناك بعد في هذا المجال ما ينافس الماركسية.

سابعاً: تراث يجب الانتظام فيه

... إنها وجهات نظر تشكّل تراثاً يجب إحياؤه واستلهامه والانتظام فيه في عملية «اعادة البناء» المطلوبة من الماركسيين العرب.

كل تفكير «ماركسي» جديد في الواقع العربي يجب أن يبدأ من النقد الذاتي... والماركسية اللينينية/ الستالينية قد ارتكبت أخطاء قاتلة في حق الواقع العربي وواقع الأمم الشرقية عموماً. والبيانات التالية للذكرى...

بدأ الخطأ في وقت مبكر على عهد لينين نفسه عندما انتصرت الثورة البلشفية وصار منطق الدولة فيها يفرض نفسه على منطقها كثورة، بل عادت «المركزية الأوروبية»، أو الاستعلاء الأوروبي، لتوجه سلوك القادة «الأمميين» أنفسهم إزاء شعوب الشرق، شعوب المستعمرات الروسية الشرقية المسلمة خاصة. ففي المؤتمر الأول لشيوعيي آسيا الوسطى المسلمين المنعقد ما بين ٢٤ و٣٠ أيار/ مايو ١٩١٩ صرّح أحد المندوبين الآسيويين شارحاً وضع الثورة في آسيا الوسطى قائلاً: «لقد كنّا مكرهين على معاناة مواقف الازدراء من قبل ممثلي الطبقة المنعَّمة القديمة إزاء جماهير السكان الأصليين (وذلك زمن روسيا القيصرية). وهذه المواقف هي نفسها مواقف الشيوعيين الذين ما زالوا محافظين على عقلية المتسلطين وينظرون إلى المسلمين كرعاياهم». وفي مؤتمر باكو سنة ١٩٢٠ «عندما شدّد المندوبون المسلمون على ضرورة تكييف الايديولوجيا الشيوعية مع الظروف الخاصة بالشرق، وعندما ألحوا على الطابع الأساسي الذي تتميَّز به الثورات القومية الضامنة الوحيدة لانعتاق الشرق انعتاقاً حقيقياً» جاء جواب القادة «الرفاق الروس» ليؤكد «بوضوح أن حركة تحرير شعوب الشرق تظل قوة ثانية مهمتها دعم الثورة العالمية وليست احتمالاً ثورياً آخر». ومن أجل نقل هذا الجواب إلى «ممارسة ثورية»، إلى جواب عملي، شُنت حملة تطهير واسعة ضد ممثلي أولئك المندوبين المسلمين فاتهموا بالانحراف وعزلوا جميعاً من مناصبهم.

كان من أبرز ضحايا هذا الخطأ التاريخي ذلك الشيوعي التتري الشهير سلطان علييف الذي حوربت أفكاره ولم يبق منها سوى شذرات منها قوله: «الشعوب الاسلامية هي أمم بروليتارية. إن ثمة فرقاً بين الحالة الاقتصادية للبروليتاريا الانكليزية والفرنسية وبروليتاريا مراكش (المغرب) وافغانستان. ومن الممكن الجزم بأن للحركة القومية في البلدان الاسلامية طابع الثورة الاشتراكية». وهكذا فبينما كان ماركس، الذي فكّر في أوروبا ومنها ولأجلها، يرى أن الشعوب التي تستعمرها الدول الأوروبية ستحرّرها البروليتاريا في هذه الدول عندما تنتصر في ثورتها، نجد سلطان علييف يرى عدم امكانية ذلك «لأن في الغرب بروليتاريا هي طبقة اجتماعية من طبقات الأمة، أما في الشرق فالأمم كلها بروليتارية». ومن هنا استنتج علييف «أن تعويض سلطة البورجوازية الغربية بسلطة البروليتاريا الغربية لا يمكن أن يؤدي إلى أي تغيير في علاقات هذه الأخيرة ببلدان الشرق المضطهدة، وذلك لأنها ترث بصورة آلية المواقع القومية للطبقة التي خلفتها. والحل الوحيد بالنسبة إلى الشرق - في ما يرى علييف - هو أن يتوحد لكي يستطيع أن يبدّل الديكتاتورية التي تمارسها عليه الميتروبولات الغربية بديكتاتورية أمم الشرق البروليتارية على الميتروبولات الغربية». **وهكذا قلب علييف التصور الماركسي التقليدي رأساً على عقب: فليست ديكتاتورية البروليتاريا الغربية هي التي ستحرر شعوب الغرب والشرق، بل إن قوة التحرير الحقيقية، من طغيان الرأسمالية، هي ديكتاتورية الأمم البروليتارية على الميتروبولات الغربية.**

وإضافة إلى هذا الفهم الذي قلب الاستراتيجية الماركسية على الصعيد العالمي اتخذ سلطان علييف موقفاً آخر مخالفاً تماماً للموقف الماركسي التقليدي من الدين. لقد كان يرى «أن الشيوعية لن تنجح في البلاد الاسلامية إلا إذا أخذت بكنوز الثقافة الاسلامية» وكانت بالتالي «شيوعية ذات تلاوين اسلامية»، وأنه إذا كان من الضروري التحالف بين مسلمي الشرق والشيوعية الأوروبية لمقاومة الامبريالية «فإن هذا التحالف لا يجوز أبداً أن يؤدي إلى التخلي عما يشكل حقيقة الشعوب الاسلامية، أي الاسلام». وكان مظفر حنفي، المنظر الايديولوجي لسلطان علييف، يرى أن الجمع بين الشيوعية والاسلام أمر ممكن وذلك لأن الدين الاسلامي «ليس ديناً طبقياً بل هو دين يعلو على الطبقية والطبقات، دين شمولي. وإذا كان من الممكن أن تأخذ كل طبقة الدين وتنظر إليه من زاوية مصالحها فإن هذه ليست سوى نظرة طبقية وليست النظرة الاسلامية».

وعبّر عن مثل هذا الموقف طان مالاكا الشيوعي الأندونيسي المسلم الذي لم يتردد في التصريح في المؤتمر الرابع للأممية الشيوعية عام ١٩٢٢ باعتقاده في خطأ لينين الذي كان قد دان فكرة «الجامعة الاسلامية» واعتبرها فكرة رجعية. لقد استنكر طان

مالاكا موقف لينين هذا مؤكداً أن للاسلام سلطاناً خاصاً وهائلاً على الوجدان الشعبي في الشرق وأن النضال ضده يوازي معاداة الوجدان الشعبي مؤكداً «أن الاسلام يعيش في قلب النضال القومي، النضال التقدمي المعادي للامبريالية».

هذه المعطيات التاريخية التي استعدناها هنا، والتي دأب الماركسيون العرب على تجاهلها، لا نقصد من ورائها سوى شيء واحد هو التأكيد على أن اعادة بناء الفكر الماركسي في الوطن العربي يتطلب مراجعة جميع المواقف مراجعة جذرية: تغيير زاوية النظر، فبدلاً من النظر إلى العالم من موسكو وبالتالي من داخل المركزية الأوروبية، يجب رؤية الأشياء كما هي في موطنها واعتبارها كأشياء في ذاتها، كما كان يفعل شيوعيو الشرق المسلمون قبل أن يُسكت صوتهم منطق «الدولة السوفياتية»: **إن القول بأن ديكتاتورية الأمم الشرقية البروليتارية على الميتروبولات الغربية (مراكز الرأسمالية العالمية) هي وحدها التي بإمكانها أن تحرر الشعوب المضطهدة في الشرق والغرب، من جهة، والنظر إلى الشيوعية من خلال مضمونها الاجتماعي وإلى الاسلام من خلال منظوره الشمولي والقول بضرورة الجمع بينهما في كفاح شعوب الشرق ضد الامبريالية، من جهة ثانية، والتأكيد على ضرورة احترام الوجدان الشعبي الديني والربط بين النضال القومي والنضال التقدمي ضد الامبريالية، من جهة ثالثة... تلك وجهات نظر كانت جريئة حقاً ثورية حقاً تستند بالفعل إلى تحليل ملموس لواقع** ملموس. إنها وإن كانت أهميتها اليوم تكمن أساساً في قيمتها التاريخية فهي مع ذلك، بل وبسبب من ذلك، **تشكّل تراثاً يجب احياؤه واستلهامه ومن ثم الانتظام فيه نوعاً من الانتظام في عملية اعادة البناء المطلوبة من الماركسيين العرب.**

والانتظام في تراث، كيفما كان هذا التراث، **لا يعني الانغلاق فيه ولا الوقوف عند معطياته بل يعني تجديده وجعله معاصراً لما جدّ من تطورات**. كما أن العودة إلى الساحة تتطلب المعرفة الدقيقة ليس فقط بما يحيط بها ويؤطرها بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، بما يشغل الساحة نفسها: بما هو قديم فيها وما زال حياً يمارس سلطته وتأثيره، وما هو جديد فيها ولم يتجذّر بعد بالصورة التي تجعله قادراً على الهيمنة وتأسيس الاتجاه المستقبلي. والماركسية في الفكر العربي لن تصبح عربية فعلاً، قادرة على المساهمة في التغيير من أجل التقدم، إلا إذا برهنت عن قدرتها على تقديم تحليل علمي موضوعي لمعطيات الواقع العربي الراهن، تحليل يطرح جانباً المقولات والقوالب الجاهزة المنتمية إلى عالم «المركزية الأوروبية» ويتبنى لنفسه مفاهيم وتطورات جديدة يستلهمها من الواقع العربي نفسه. إنه بدون ذلك لن يكون ثمة تحليل ملموس لواقع ملموس... لن يكون هناك تفسير ولا تغيير.

وإذا كان ليس من شأننا هنا تقديم «اجتهادات» محددة في الموضوع فإننا نرى

مع ذلك أن أي اجتهاد في تحليل الواقع العربي الراهن، من زاوية ماركسية، لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار الكامل المعطيات الواقعية التالية:

هناك أولاً **الواقع الاقتصادي الاجتماعي**، وهو متعدد الأبعاد: الانقسام إلى بدو وحضر، إلى بنى تقليدية متجذرة وبنى حديثة مغروسة وملصقة على سطح تلك من جهة، والتبعية لمراكز الهيمنة العالمية، الرأسمالية الامبريالية، من جهة أخرى.

وهناك ثانياً **الواقع الفكري الايديولوجي** وهو ليس مجرد انعكاس للقاعدة المادية للمجتمع بل هو، في بعض جوانبه على الأقل، مستقل عن هذه القاعدة وفاعل فيها. ويأتي الاسلام عقيدة وشريعة على رأس مكوّنات هذا الواقع. وإذن فإن أية اجتهادات ماركسية عربية لا تأخذ هذا البعد الراسخ في الواقع العربي بعين الاعتبار الكامل ستكون اجتهادات ناقصة تحمل معها بذور فشلها. وأخذ البعد الاسلامي في الواقع العربي بعين الاعتبار الكامل لا يعني احتدام توابعه العقدية ومظاهره التشريعية فحسب، بل يعني كذلك الانفتاح على مجالات نفوذه المادي والروحي والاستعانة في عملية التعبئة العقدية برموزه ومخايله.

وهناك ثالثاً **الواقع القومي** الذي يجعل من الوطن العربي وطناً واحداً وأمة واحدة. هو وطن واحد على صعيد الجغرافيا والاقتصاد والاستراتيجية، تتكامل موارده المادية والبشرية، وتتوقف التنمية الحقيقية فيه على بلورة هذا التكامل على صعيد الواقع. والوطن العربي تسكنه شعوب تشكل أمة واحدة: جوهرها التنوع والتعدد داخل الوحدة، وطموحها بلورة هذه الوحدة في «ولايات عربية متحدة» تشق الطريق لسكان هذه المنطقة من العالم نحو مستقبل أفضل... أفضل بكل معنى الكلمة.

وهناك رابعاً **الواقع الدولي** الراهن الذي جعل من الوطن العربي اليوم أحد عوالم الجنوب، العالم الذي يقع في قلب الكماشة التي تكوّن عالم الشمال الذي يمتد من الولايات المتحدة غرباً إلى اليابان شرقاً عبر أوروبا بما فيها روسيا... وإذن فـ **«أممية» الماركسية العربية محكوم عليها أن تكون أممية اسلامية اللون على صعيد العقيدة و«جنوبية» الانتماء والنضال على صعيد العلاقات الدولية العامة.**

إن هذه الواجهات الأربع هي في نظرنا المجالات الأساسية للاجتهاد المطلوب من الماركسية العربية. وهي مجالات ستلتقي فيها حتماً مع التيارات الفكرية العربية الأخرى، الليبرالية والقومية والاسلامية، في ما يفسح المجال لقيام كتلة تاريخية تضم جميع القوى الفاعلة، في الوطن العربي. الكتلة التي بدونها لا يمكن الانتقال من مجرد التفسير إلى رحاب التغيير.

الفَصْل السَّادِس

المَسْألةُ الثقافِيّة



أولاً: تحديدات أولية

... وإذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو أن «المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد «تابعاً»، بل إنها، شئنا أم كرهنا تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات...

تكتسي «المسألة الثقافية» في عالم اليوم، وفي مختلف الجهات والأقطار، أهمية خاصة: فما من بلد في عالم اليوم إلا ويعاني بصورة ما، وبهذه الدرجة أو تلك، من مظهر أو من عدة مظاهر تدخل كلها في تكوين هذه «المسألة» أو تشكّل أحد تجلياتها، حتى أصبح من الجائز القول إن «المسألة الثقافية» بمعناها الواسع واللامحدود هي اليوم «المحرك» للتاريخ: التاريخ المعاصر، الراهن. أما طبيعة الحركة التي يولّدها هذا «المحرك»، أما اتجاهها ومدى توافقها أو تناقضها مع حركة التاريخ الحقيقية، حركته الكلية العامة، فهذه مسألة أخرى. المهم بالنسبة إلى موضوعنا أن نلاحظ أن لِـ «المسألة الثقافية» في التحركات الاجتماعية والسياسية في جل أقطار عالم اليوم، دوراً بارزاً، بل هي تقدم نفسها، في بعض الأقطار، كفاعل وحيد.

بالفعل تبدو الأمور اليوم، في كثير من جهات العالم، وكأن الأدوار بين «الاجتماعي» و«السياسي» و«الثقافي» قد انقلبت: لقد كان التصور السائد من قبل، على الأقل منذ منتصف القرن الماضي إلى منتصف هذا القرن، أن العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة الرئيسية هي، في الحضارة المعاصرة، علاقة تراتبية على الشكل

التالي: «الاجتماعي» أولاً ثم «السياسي» ثانياً ثم «الثقافي» أخيراً. إن هذا يعني أن علاقة الفعل والانفعال بين هذه المستويات الثلاثة هي، على الرغم من تداخلها وجدليتها، علاقة يتجه التأثير فيها، بصورة اجمالية، من العلاقات الاقتصادية/ الاجتماعية التي تنعكس مباشرة على المستوى السياسي فتحدد شكل العلاقات فيه، لينتهي - التأثير - إلى المستوى الثقافي حيث يجد في الوعي السياسي والاجتماعي، أي الايديولوجيا، تعبيره النظري الذي يكون على هذه الدرجة أو تلك من المطابقة مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي القائم.

صحيح أنه كان هناك دوماً اعتبار ما لـ «الثقافي»: إذ يمنح درجة ما من «الاستقلال النسبي» يجعله غير خاضع خضوعاً ميكانيكياً لتأثير المسألة الاجتماعية والمسألة السياسية، غير أن الأولوية والأهمية كانا دائماً لـ «الاجتماعي» بوصفه «القاعدة» و«المحدد» و«المحرك». وقد سادت هذه النظرة وترسخت حتى أصبحت هي نفسها جزءاً من «الثقافي» تعبر عن مضمونه العام، مضمونه الايديولوجي خاصة. وهكذا سادت على الساحة الثقافية في أوروبا/ المركز، ثم في الأقطار الأخرى التي تشكل المحيط، ومنذ منتصف القرن الماضي إلى الستينيات من هذا القرن، أقول سادت الشعارات الايديولوجية التي تعبّر عن المسألة الاجتماعية بوصفها «المسألة الأساس»، مسألةالمسائل: شعارات الاشتراكية والصراع الطبقي ووحدة البروليتاريا... إلخ.

أما اليوم فلا أحد يستطيع أن ينكر أنه حدث منذ عقد ونيف من السنين أن تراجعت هذه الشعارات ومثيلاتها لفائدة الشعارات التي تطرح «المسألة الثقافية»، أَوْ جانباً من جوانبها، وأصبح الارتباط، قولاً وفعلاً وبعنف أحياناً، بالطائفة والعشيرة والمذهب الديني، وصار تأكيد الارتباط بهذه العناصر التي تدخل في تكوين «المسألة الثقافية» كما تطرح اليوم، المظهر الرئيسي والبارز في ما يشهده العالم الراهن من تحركات ونزاعات، لا أقول اجتماعية، بل أقول مجتمعية: أي أنها تقع في المجتمع ولكن دون أن تطرح المسألة الاجتماعية طرحاً مباشراً، بل هي تطرح - كما قلنا - «المسألة الثقافية» وكأنها مسألة المسائل.

هذا «الانقلاب» الذي حدث في مجال العلاقة بين «الاجتماعي» و«الثقافي» والذي يجسّمه تراجع الشعارات المعبّرة عن المسألة الاجتماعية لحساب شعارات «المسألة الثقافية» لم يعد يُنظَرُ إليه اليوم على أنه حدث «عارض» يَمُرُّ سريعاً كما تَمُرُّ «الموضة» بل غدا موضوعاً اجتماعياً ثقافياً وسياسياً يُتحدَّثُ عنه بل ويحلل ويُدرس تحت عناوين من نوع «عودة المكبوت» و«عودة المقدّس»، في العالم الغربي، و«الصحوة الإسلامية» و«المراجع الروحية» في العالم العربي والإسلامي.

نستطيع أن نستمر طويلاً في سرد المظاهر التي تبرز من خلالها أهمية «المسألة

الثقافية»، في عالم اليوم، ولكننا سنكتفي بما ذكرنا لأن ما يهمنا هنا ليس استقصاء تلك المظاهر بل يهمنا فقط اثارة الانتباه ـ إذا كان هناك اليوم من هو في حاجة إلى ذلك ـ إلى الأهمية التي تكتسيها «المسألة الثقافية»، تمهيداً لاقتراح نوع من النظر إلى هذه «المسألة» كما تطرح، بل كما ينبغي أن تطرح، بالنسبة إلى الوطن العربي، خدمة لحاضره ومستقبله، الوطن الذي يمتد جغرافياً وحضارياً، من المحيط إلى الخليج والذي تشكل «الثقافة» أهم مقومات وجوده، إن لم نقل مقومه الأساسي على الاطلاق.

على أننا نريد قبل ذلك أن نؤكد قضية أساسية وهي أننا عندما أشرنا ونشير إلى ما دعوناه بـ «انقلاب»، العلاقة بين «الاجتماعي» و«الثقافي»، أو عندما أبرزنا «تراجع» الشعارات التي تعبر عن المسألة الاجتماعية، فإننا لا نقلل من أهمية العامل الاقتصادي ـ الاجتماعي ولا من دوره التاريخي الثابت. كل ما قصدناه هو التنبيه إلى ما هو بارز على السطح، سطح الأحداث في عالم اليوم. أما مسألة ما إذا كانت «المسألة الثقافية» تجد عوامل حركتها وقوة تحريكها في ذات نفسها أم أنها ليست إلا المظلة التي ترفع في غياب أو فشل مظلات أخرى، للتعبير عن أنواع من الظلم الاجتماعي وعن احساسات تحركها دوافع تقع في صلب المسألة الاجتماعية، فهذا ما لا نريد الدخول بصدده في جدال عقيم من نوع الجدال الذي يثار حول «أيهما أسبق: الدجاجة أم البيضة؟». إن العلاقة الجدلية، علاقة تبادل التأثير، بين «الاجتماعي» و«الثقافي»، واقع لا ينكره أَحَد. ويبقى اتجاه هذه العلاقة الجدلية في فترة من الفترات، وبالتالي الشكل الذي تتخذه والمظلة التي تستظل بها، وهما يختلفان ليس فقط باختلاف العصور والمراحل التاريخية بالنسبة إلى العالم ككل بل تتباين أيضاً بتباين الوضعيات واختلاف الجهات والأقطار. وإذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه اليوم هو أن «المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد «تابعاً»، بل إنها اليوم ـ شئنا أم كرهنا ـ تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات.

* * *

وبعد، فكيف نعالج «المسألة الثقافية في الوطن العربي» في خصوصيتها؟

لا سبيل إلى ذلك، فيما نعتقد، إلا بالنظر إلى هذه «المسألة» من خلال ما به تتحدد وتتخصص، أعني مفهوم «الوطن العربي»، كماضٍ وحاضر ومستقبل. إن ربط هذه «المسألة» بمفهوم «الوطن العربي»، معناه إبعاد جميع التحديدات الأخرى التي تجد مرجعيتها إما في الوطن العربي ذاته على المستوى القطري، أو في أماكن أخرى من العالم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من تجنّب المتاهات التي قد يوقعنا فيها

مفهوم «الثقافة» إذا نحن أخذناه هكذا بإطلاق وبدون تحديد، أو إذا نحن انْسَقْنا مع تحديدات الأبحاث الانثروبولوجية الغربية التي لا تَسْتَقِي مفاهيمها ولا تصوراتها من دراسة المجتمع العربي، بل من دراسة مجتمعات لا يمكن ولا يجوز وضعها في مستوى واحد مع مستوى المجتمع العربي، سواء في الماضي أو في الحاضر. لا بد إذن من تحديد مفهوم «الثقافة» من داخل «الوطن العربي» ذاته. وإذن فنحن نفكر في «الثقافة» هنا، وبالتالي نتحدث عنها، لا بالمعنى الألماني للكلمة ولا بالمعنى الانثروبولوجي. . . بل سنفكر فيها ونتحدث عنها بالمعنى «العربي» للكلمة، وهذا المعنى، ولو أنه مولَّد حديث، فهو يتميز بتلك العلاقة العضوية واللغوية الاشتقاقية بين كلمة «ثقافة» وكلمة «مثقف»، وهي علاقة لا نجدها في اللغات الأوروبية حيث تنفصل الكلمة الدالة على «الثقافة» (كولتور) عن الكلمة الدالة على «المثقف» (انتلكتويل) انفصالاً لغوياً تاماً، أعني انهما لا يشتركان في جذر لغوي واحد.

لنتقيد إذن بالمعنى العربي لكلمة «ثقافة» كما تتحدد من خلال علاقتها العضوية مع كلمة «مثقف»، ولنقل إن ما نقصده هنا بـ «الثقافة» هو ما يجعل الإنسان «مثقفاً» بالمعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة. و«المثقف» في المجال التداولي العربي الراهن هو مَنْ مهنته استهلاك «المواد» الفكرية والمساهمة في انتاجها ونشرها. وإذن فـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» هي في مظهرها الأول والمباشر «مسألة» المادة المعرفية المستهلكة وطريقة استهلاكها واعادة انتاجها، إنها إذن مسألة الفكر: الفكر كمحتوى، والفكر كأداة.

على أن هذا النوع من التحديد لـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سيبقى أشبه بـ «المصادرة على المطلوب» إذا هو لم يبرِّر تبريراً كافياً. ونحن نعتقد أنه يجد تبريره الكافي في «الوظيفة التاريخية» للثقافة في «الوطن العربي» كما سنبيِّن لاحقاً.

ثانياً: الوظيفة التاريخية للثقافة العربية

> . . . ذلك أن الثقافة العربية كانت ولا تزال المقوم الأساسي بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي للشخصية العربية والوحدة العربية. ويكفي أن يتساءل المرء: ماذا سيبقى من عروبة العرب أو من دعائم شخصيتهم أو من مقومات وحدتهم إذا نحن سحبنا منها الثقافة العربية؟

عندما نتحدث عن «المسألة الثقافية» فإننا في الغالب نطرح مشكلاً أو مشاكل تخص شعباً معيّناً وتتعلق بالدرجة الأولى بالهوية الوطنية، أو القومية، لهذا الشعب. ذلك لأن مقولة «المسألة الثقافية»، تبقى مقولة فارغة إذا لم تُضَفْ إلى جماعة بشرية

معينة: طائفة، شعب، أمة، حضارة... فـ «المسألة» هي: سؤال يطرح نفسه في صورة مشكلة، والمشكلة لا تكون «مشكلة» إلا إذا كان هناك موضوع تقوم به وذات تشعر بها وتعاني منها. وبما أن الثقافة ظاهرة بشرية، خاصة بالبشر، فإن موضوع المسألة الثقافية، الموضوع الذي تتعلق به، لا بد أن يكون جماعة بشرية، ولا يمكن أن تكون هذه الجماعة البشرية «ذاتاً» تشعر بهذه المشكلة وتعاني منها إلا إذا كانت جماعة محدودة يسودها وعي جماعي منسجم يجعل منها كلاً واحداً، أو على الأقل يجعلها تشعر أنها تشكل هذا الكل الواحد، وذلك مثل الأمة، أو المجموعة الاقليمية (= المجموعة الأوروبية، مثلاً).

إن مثل هذه التحديدات «اللفظية» ضرورية هنا، لأن موضوعنا هو من تلك الموضوعات التي شاعت على الألسن فكثر تداولها إلى درجة أنها فقدت معناها، أو على الأقل لم تعد هناك حدود تؤطر دلالتها وتوجه الذهن إليها وحدها وتصرفه عما هو خارجها وليس منها. فكلمة «ثقافة» هي من الشيوع في مختلف الحقول المعرفية إلى درجة أصبح معها لكل حقل معرفي معنى خاصاً يعطيه لها بالإضافة إلى معناها الشائع الملتبس المائع. أما كلمة «المسألة» فهي من الكلمات التي تستعمل في خطابنا العربي المعاصر استعمالاً عشوائياً، وهذا راجع إلى دلالتها الفضفاضة داخل حقلنا الثقافي نفسه... لا بد إذن من تحديد ما نعنيه بـ «المسألة الثقافية»؛ ونعود فنؤكد أننا نربط معناها بأهم ما به تتحدد هوية مجموعة بشرية تشترك في وعي جماعي واحد، طائفي أو قومي أو اقليمي... وإذن فلا معنى للحديث عن «المسألة الثقافية» بالنسبة إلى الفرد الواحد ولا بالنسبة إلى المجموعة من الأفراد، كثر عددهم أو قل، ما لم يكونوا يشكلون طائفة أو أمة أو ما في معناهما.

وهكذا فنحن عندما نتحدث هنا عن «المسألة الثقافية في الوطن العربي» فإنما نتحدث عن الثقافة العربية في ارتباطها بالوطن العربي، بمعنى أن موضوعنا ليس هذه الثقافة العربية، هكذا باطلاق، أعني بوصفها حقلاً أو حقولاً معرفية وايديولوجية يمكن أن تُدرس وتُحلَّل كما تدرس وتحلَّل مختلف المعارف والعلوم بقطع النظر عن علاقتها بهوية حامليها، بل موضوعنا، بالعكس من ذلك، هو الثقافة العربية كما تتحدد بالاضافة إلى «الوطن العربي»، أي بوصفها مقوماً من مقومات «مفهوم الوطن العربي» نفسه الذي يتطابق مع مفهوم «الأمة العربية» على الرغم من الانفصال اللغوي الاشتقاقي القائم في اللغة العربية بين مفهوم «الوطن» الذي يحيل إلى رابطة مادية جغرافية (الأرض) ومفهوم «الأمة» الذي يحيل إلى رابطة روحية اجتماعية (نسب، جماعة).

«الوطن العربي» رقعة جغرافية فعلاً، محدودة، بحدود طبيعية واضحة:

المحيط، الخليج، البحر الأبيض، الصحراء الكبرى، المحيط الهندي. غير أن ما يجعل من هذه الرقعة «وطناً» ليس هذه الحدود الطبيعية الجغرافية، فكم من بقاع في الكرة الأرضية محدودة بحدود طبيعية مماثلة لا تشكّل وطناً واحداً بل هي مسرح لعدة أوطان (أوروبا الغربية، شبه القارة الهندية. . . إلخ)، وإنما تكون الرقعة الجغرافية وطناً إذا كانت مسكناً لشعب يعيش على صعيد وعيه «وحدة» أخرى بالإضافة إلى وحدة الأرض، وليس من السهل تعيين هذه «الوحدة الأخرى»، فقد تكون وحدة «عرق» أو الاعتقاد في «وحدة» العرق، وقد تكون وحدة سياسية كما قد تكون وحدة ثقافية. . . ومن هنا تعدد «المسائل» التي يمكن أن تطرح بالنسبة إلى شعب من الشعوب على مستوى «الهوية»، وهي أساساً ثلاث: المسألة الاثنية والمسألة السياسية والمسألة الثقافية. والوطن العربي، يعاني في الوقت الراهن، كما عانى في فترات من تاريخه وكما تعاني أوطان أخرى، مشاكل على هذه المستويات جميعاً: فالوطن العربي ليس موطناً لجماعة اثنية واحدة بل لجماعات ومجموعات ذات أصول اثنية مختلفة، والوطن العربي ليس أرضاً لدولة واحدة بل تتقاسم رقعته الجغرافية دول ودويلات بعضها يمتد بجذوره إلى الماضي وبعضها لا جذور له. . . والوطن العربي ليس ميداناً لتطبيق سياسة ثقافية واحدة بل كل دولة فيه لها نظام تعليمها الخاص وبرامجها الخاصة وتوجيهاتها الثقافية والايديولوجية الخاصة.

ولكن، مع هذا الاختلاف المتعدد الأبعاد هناك وحدة، أو على الأقل هناك نزوع دائم إلى الوحدة على هذه المستويات جميعاً: فليس هناك «عِرْق» في الوطن العربي يريد فعلاً الانفصال والخروج عن هذا الوطن، بل كل ما هناك، وهذا شيء طبيعي تماماً، هو المطالبة بحق «الاختلاف» داخل الوحدة وهو الحق الذي يعبّر عنه عادة بـ «حقوق الأقليات»، حقوقها الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي حقوق يؤول أمرها إلى المسألة السياسية، مسألة الديمقراطية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس هناك في الوطن العربي دولة قطرية، سواء كانت ذات جذور عميقة أو غير ذات جذور، تعارض أو تستطيع أن تعارض الطموح السائد في أرجاء الوطن العربي قاطبة إلى نوع من الوحدة السياسية، نوع من الدولة العربية الواحدة أو المستجدة، بل بالعكس هناك نظم وحكومات عربية لا تَسْتَمِدُّ مشروعيتها، على الأقل في نظر نفسها، إلا بكونها تعمل و«تناضل» من أجل الوحدة، وهناك نظُم وحكومات عربية أخرى يمكن أن تبلغ بها «الشجاعة» أيَّ مبلغ، ولكنها لا تستطيع المجاهرة بأيّ شكل من أشكال العداء للطموح السائد، الطموح نحو وحدة عربية ما.

كيف نفسر هذه المفارقات: التعدد والاختلاف اللذين يَجْمعُهمَا ويحتويها نزوع دائم إلى الوحدة والائتلاف. . نزوع عنيد وقائم باستمرار إلى درجة أنه أصبح يشكل -

أو هو يشكّل دائماً ـ عنصراً من عناصر الواقع العربي وتجلّياً من تجلياته؟ وبعبارة أخرى إذا كانت «كل» المعطيات الموضوعية (الاثنية والسياسية والثقافية، دع عنك الاقتصاد) تكرس التعدد والاختلاف في الوطن العربي فمن أين هذا المظهر الوحدوي الدائم فيه، من أين يستمد وجوده واستمراريته وقوّته؟

إذا نحن سبرنا وقسمنا، كما يقول الفقهاء، أي إذا نحن حصرنا وحلّلنا جميع الجوانب التي يحتمل أن تمدنا بالجواب الصحيح فإن الجانب المرشح أكثر من غيره، بل الجانب الذي يفرض نفسه كحامل للجواب الصحيح هو الجانب المعبر عنه بـ «الثقافة العربية». ذلك لأن الثقافة العربية كانت ولا تزال المقوم الأساسي بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي للشخصية العربية والوحدة العربية. ويكفي أن يتساءل المرء: ماذا سيبقى من عروبة العرب أو من دعائم شخصيتهم أو مقومات وحدتهم إذا نحن سحبنا منها الثقافة العربية؟ إن ما يجمع بين الأقطار العربية بصورة متواصلة، في الماضي كما في الحاضر، ليس السياسة ولا الاقتصاد ولا برامج التربية والتعليم... إلخ. فالاختلاف القائم بين الأقطار العربية، بعضها مع بعض، في هذه المجالات لا يقل عن الاختلاف القائم بين أي قطر منها وبين أية دولة أجنبية. بل إن الارتباط بين الدول العربية، كلاً على حدة وبين بعض الدول الأجنبية في مجالات الاقتصاد والسياسة والتعليم أقوى وأمتن في الوقت الحاضر، من الارتباط القائم بين أية دولة عربية وأخرى في هذه المجالات. وإذن فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا برامج التعليم توحد حالياً بين الأقطار العربية، **وإنما يوحد بينها، بل يفرض الوحدة عليها، عنصر واحد هو الثقافة العربية**. فعلاً، هناك مقومات عديدة وأساسية للوحدة العربية مثل اللغة والدين والماضي المشترك والآمال المشتركة... ولكن هذه جميعاً مجرد عناصر في كل، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير الثقافة العربية ذاتها، فالثقافة العربية هي في آن واحد لغة ودين وماضٍ مشترك ومستقبل مأمول، **ومن هنا كانت وظيفتها التاريخية، وظيفتها التوحيدية، هي نفس هويتها، لا بل نفس ماهيتها**.

تلك إذن هي الوظيفة التاريخية للثقافة العربية في الوطن العربي، وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. والمسألة المطروحة، أعني التي تطرح نفسها باستمرار على الوعي العربي المعاصر هي: كيف العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة التاريخية للثقافة العربية حتى تستطيع الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام، وعلى كافة المستويات؟ تلك هي المسألة... المسألة الثقافية في الوطن العربي كما تتحدد تاريخياً وإيجابياً، وكما سنفكر فيها هنا.

ثالثاً: التخطيط لثقافة الماضي

> ... التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمرّ عبر التخطيط لثقافة الماضي... ذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي...

عندما حددنا الوظيفة التاريخية للثقافة العربية بأنها وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها، خلصنا إلى الاستنتاج التالي وهو أن المسألة الثقافية في الوطن العربي، حاضراً، يجب أن تطرح كما تتحدد تاريخياً وإيجابياً، أي بالصيغة التالية: «كيف العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة التاريخية للثقافة العربية حتى تستطيع الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام وعلى كافة المستويات؟».

واضح أننا لا ندّعي أن الوحدة العربية ستتحقق عملياً من خلال الوظيفة التي يمكن أن تؤديها الثقافة العربية، وإنما ندّعي فقط أنها هي التي ارتفعت ومن شأنها أن ترتفع بـ «الوطن العربي» من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء لـ «الأمة العربية». أما التحقيق الفعلي للوحدة العربية بقيام دولة واحدة أو اتحادية تتطابق سياسياً وقانونياً مع «الأمة العربية» فهذه مسألة أخرى لا تتوقف على الثقافة وحدها بل تتوقف أكثر على عوامل أخرى اقتصادية وسياسية ودولية... إلخ. ومع ذلك، وسواء توافرت هذه العوامل أم لم تتوافر، وسواء تحققت الوحدة المنشودة اليوم أو غداً أم لم تتحقق، فإن الوظيفة التاريخية للثقافة العربية ستبقى، في مظهرها الايجابي الفاعل، هي - كما قلنا - الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام وعلى كافة المستويات. وإذن فنحن نتحرك هنا على مستوى «تقوية النزوع الوحدوي» وليس على مستوى «التحقيق الفعلي للوحدة».

لربما كان هذا التوضيح ضرورياً للحيلولة دون الوقوع في سوء تفاهم كثيراً ما نقع فيه نحن معشر القراء و«المفكرين» العرب، نحن الذين غالباً ما نقرأ المعاني قبل قراءة الألفاظ، فنقرأ في الألفاظ ما ليس فيها وتذهب بنا التأويلات والاعتراضات كل مذهب إلا المذهب الذي تقوم الألفاظ دالة عليه. نحن نتحرك إذن على مستوى «النزوع الوحدوي» ونطرح «المسألة الثقافية في الوطن العربي» على هذا المستوى. وبعبارة أخرى ان القضية التي تشغل اهتمامنا هنا ليست قضية «التحقيق الفعلي

للوحدة» بل فقط قضية «اعادة تأسيس الوعي بالوحدة»، علماً بأن المسألة الثقافية، بل وظيفة الثقافة، ليست إلا واحدة من العوامل التي من شأنها، إذا ما حُرِّكَتْ في اتجاه يخدم هذا الهدف، أن تساعد فعلاً على إعادة التأسيس هذه.

كيف نعالج المسألة إذن في هذا الاتجاه؟

المسألة الثقافية في الوطن العربي، منظوراً إليها من زاوية وظيفتها التاريخية كما حددناها قبل، ليست مسألة حاضر الثقافة العربية وحسب، بل إنها أيضاً مسألة ماضيها ومسألة مستقبلها. ذلك لأن حاضر الثقافة العربية، حاضرها الراهن الآن، هو أشبه ما يكون بـ «وعي شقي» يتقاسمه الماضي والمستقبل: وعي لم يجد سبيله بعد إلى إعادة ترتيب علاقته بالماضي ومن ثم شق طريقه لبناء علاقته بالمستقبل، بل هو يَنوسُ بين ماضٍ لا يستطيع التحرر منه لأنه لا يمتلكه وبين مستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد: هو لا يملك من الاستقلال إزاء أحلام ماضيه وغيوم مستقبله ما يمنحه ما يلزم من الحصانة والثقة بالذات. وليس من سبيل لتجاوز هذا «الوعي الشقي» وتصفيته غير سبيل واحدة، في ما نعتقد، هي إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي في نفس الوقت الذي نعمل فيه على بناء العلاقة مع المستقبل. ومن هنا ثلاث قضايا أساسية تطرح نفسها كمكونات رئيسية للمسألة الثقافية في الوطن العربي كما حددناها: القضية الأولى تتعلق بـ «التخطيط» لثقافة الماضي، والقضية الثانية تتعلق بتحديد مفهوم «الثقافة القومية» العربية على ضوء معطيات الواقع العربي، والقضية الثالثة تتعلق بـ «التخطيط» لثقافة المستقبل.

لنبدأ بإلقاء بعض الضوء على القضية الأولى.

ربما يبدو من قبيل «التلاعب» بالأفكار القول بأن التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي. غير أن قليلاً من التفكير يضعنا أمام الحقيقة التالية وهي اننا نجد أنفسنا فعلاً، نحن العرب المعاصرين، نفكر في الماضي كلما اتجهنا بانظارنا إلى المستقبل: إن التفكير في مستقبلنا يحيلنا مباشرة إلى التفكير في ماضينا. ذلك أنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لَمْ نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى يبدو أنه لا يمكن العرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا المشاكل التي أورثهم اياها الماضي: إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي الحديث والمعاصر معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، ولا أظن أن هناك من يستطيع أن يجادل في أن الماضي يشكل في الوعي العربي الراهن عنصراً محورياً في إشكاليته، ومن السذاجة اغفاله أو الطموح

إلى تحقيق الحداثة بالقفز عليه. وهل نحتاج هنا إلى التذكير بأن كثيراً من العرب يتقاتلون، بل يقتتلون، بدوافع ترجع إلى ذكريات من الماضي، ذكريات الصراع السياسي الذي خلّدته الحرب بين علي ومعاوية؟ وهل نحتاج كذلك إلى بيان أن قولة ذلك الفيلسوف اليوناني الذي قال «الأموات يحكمون الأحياء»، هل نحتاج إلى بيان يؤكد انطباق مضمون هذه القولة علينا نحن العرب المعاصرين، انطباقها على وعينا وطريقة تفكيرنا وأنماط استشرافاتنا؟... لا نحتاج إلى شيء من ذلك خصوصاً والمثل العربي يقول: «تفسير الواضحات من الفاضحات». وإذن يجب البدء بإزالة الضباب عن رؤيتنا للماضي كي تتضح أمامنا معطيات الحاضر ومعالم المستقبل، يجب التخطيط لثقافة الماضي كي نستطيع التخطيط لثقافة المستقبل بوعي صحيح غير شقي.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدل أن يحتوينا، إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل. ومن هنا تبدو لنا واضحة جلية إحدى المهام الرئيسية التي يجب أن ننجزها «التخطيط لثقافة الماضي»: إنها إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي. والحق أن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الامكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور. وإذن فنحن ما زلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجرنا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولا بماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة.

نعم، بدأت تظهر في السنين الأخيرة محاولات يحركها مثل هذا الطموح (ومن جملتها محاولتنا المتواضعة التي ضمّناها عدة مؤلفات) ولكن لا بد من الاعتراف مع ذلك بأننا ما زلنا في أول الطريق. فالأطروحات التي تبشر بها هذه المحاولات ما زالت وستبقى لمدة من الزمن مجرد أطروحات، أوّلاً لأنها بالفعل كذلك وبالتالي فهي محتاجة إلى نقاش يرتفع إلى مستواها ليرتفع بها إلى مستوى أعلى، وثانياً لأن المناخ الثقافي الراهن مناخ مريض ومرتبك: مريض بما لا زال يشده إلى القوالب الجاهزة والمفاهيم غير المبيأة وهي كثيرة، ومرتبك بسبب ما يحاصره من افرازات اللحظة العربية الراهنة المتموجة المضبّبة.

غير أن هذه الوضعية، وضعية البداية التي تضايقها العوائق من كل جهة، إذا كان من شأنها أن تدفع إلى التشاؤم بالنسبة إلى المستقبل المنظور، فإن من شأنها أيضاً

بوصفها لا البداية الأولى بل بوصفها إحدى البدايات المستأنفة، أن تدفع بالأحلام والطموحات الجامحة التي حملتها البدايات السابقة إلى الوراء لتفسح المجال للعقل ليمارس دوره النقدي الخلاق استعداداً، بل إعداداً، لطفرة نتجاوز بها الوضعية الراهنة ومكوناتها...

رابعاً: في مفهوم «الثقافة القومية» العربية

> ... فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي إطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات المحلية الشعبية. ولتعميمها لا بد من تعريبها...

في إطار معالجتنا «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سبق أن أكدنا على ضرورة الربط بين مفهوم الثقافة القومية وبين الوظيفة التاريخية لهذه الثقافة، وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بـ «الوطن العربي» من مجرد رقعة جغرافية إلى وِعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. وفي هذا الاطار طرحنا كمهام ضرورية ومستعجلة ثلاث خطوات سياسية... التخطيط لثقافة الماضي، تحديد مفهوم الثقافة القومية، التخطيط لثقافة المستقبل... تحدثنا في صفحات سابقة عن المهمة الأولى وسيكون علينا اليوم أن نقول كلمة عن المهمة الثانية.

لنبدأ أولاً بالتأكيد على مسألة أساسية، بل على اختيار مبدئي يفرض نفسه بحكم الواقع الراهن وبحكم التاريخ أيضاً، وهو أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي لا تعني قط، ولا يمكن أن تعني، فرض نمط ثقافي معيّن على الأنماط الثقافية الأخرى، المتعددة والمتعايشة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. إن التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة سياسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء واخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي، وداخل كثير من أقطاره، كما هو الشأن في أقطار أخرى في العالم، ثقافات «أقوامية»، ثقافات اقليات اثنية أو دينية أو لغوية تعيش مع الثقافة العربية التي تشكّل في كل الأقطار العربية الثقافة القومية الرسمية. والحل لمشكلة التعدد الثقافي الراجع إلى تعدد الأقليات في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً إلا بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كيما تضم بين جنباتها الثقافات

الأقوامية تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة القومية» العربية. فكيف ينبغي أن تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة القومية العربية إلى جعل نقطة بدايتها في العصر الجاهلي. وهذه في نظرنا نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن جذورها، عن أصولها وفصولها. إن الحياة الفكرية والأدبية في العصر الجاهلي لم تكن سوى مظهر من مظاهر ثقافة أوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت باهت لحقل ثقافي واسع وعميق تمتد جذوره إلى السومريين والمصريين القدماء والفينيقيين واليمنيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الامازيغ. وإذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسى أهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب فليس ذلك بسبب امكاناته الثقافية الذاتية بل من أجل ما أضفي عليه من أهمية حينما جعله بعض المفسرين الأوائل إطاراً مرجعياً لغوياً لفهم القرآن. على أن العصر الجاهلي لم يكتسب في الحقيقة كل تلك الأهمية التي ظل يحظى بها إلى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين، العصر العباسي الأول، من تأسيس شامل للثقافة العربية في كافة المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية. وفي نظرنا، **فإن البداية الفعلية للثقافة القومية العربية، الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها المقوم الأساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنها اليوم، انما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي**. ففي عصر التدوين شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها: لقد تم في هذا العصر تقعيد اللغة العربية، أي الارتفاع بها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تُتعلّم بأساليب علمية وعملية، الشيء الذي لم يكن يتوفر عليه العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين أيضاً أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته: أدبه واخباره وأيامه، هذا فضلاً عن تدوين علوم الحديث والتفسير والفقه والتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك تم بطريق الترجمة والاقتباس دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع، الذي خلّفته الثقافات القديمة، البابلية والفينيقية والسريانية والمصرية الاسكندرانية/ اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية الواحدة... وبعبارة أخرى لقد أسهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الإسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي أصبحت منذ ذلك الوقت الاطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان من نتيجة هذه الاسهامات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الإسلامية المذاهب والرؤى والاستشرافات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، مما كان عامل إغناء وإخصاب للثقافة العربية، ولربما أيضاً أحد عوامل بقائها وخلودها.

وإذن، يمكن القول بصفة عامة إن ما كان قد تبقّى من العناصر الحيَّة أو القابلة

للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الإسلام قد اندمج بصورة أو بأخرى، خلال عصر التدوين وبعده، في الثقافة العربية الإسلامية، الشيء الذي يعني، ويجب أن يعني، أن الدعوة إلى الارتباط بالفرعونية أو الفينيقية أو الآشورية... إلخ، دعوة أصبحت منذ ذلك الوقت، منذ عصر التدوين، غير ذات موضوع، ولا تحمل أي بعد تاريخي. وإذن، فيجب أن نعي تمام الوعي أن قوة الثقافة العربية وبالتالي مفعولها القومي الوحدوي إنما يرجع إلى ما تم في عصر التدوين وامتداداته، عصر البناء الثقافي العربي العام الذي يجب أن نتخذ منه ليس فقط نقطة بداية للثقافة العربية القومية بل أيضاً اطارها المرجعي العام.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». غير أن وحدة الثقافة العربية إنما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الفكري الايديولوجي الذي شهده عصر التدوين والذي كانت من ورائه شروط موضوعية هي جزء من التاريخ العربي الإسلامي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الأحداث عندما تصبح في ذمة التاريخ هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف أن النتيجة الأساسية التي انتهى إليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهده العصر العباسي الأول خاصة هو هذه الثقافة العربية الإسلامية الواحدة الموحدة. أما دوافع ذلك الغليان، أقوامية كانت أو طبقية أو سياسية، فقد ماتت مرة واحدة وإلى الأبد بعد أن أدت وظيفتها. فمن الخطأ كل الخطأ، إذن، نَقْلُ مشاكل الماضي إلى الحاضر والانخراط فيها، بوعي أو بدون وعي، حتى ولو كان الهدف هو الدفاع عن «الأصالة القومية». إن الأصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع إلى العصر الجاهلي وحده، ولا إلى ما قبله دون ما بعده، ولا حتى إلى عصر التدوين بمفرده. **إن الأصالة القومية في الوطن العربي، سواء في مجال الثقافة أو في غيره من المجالات، هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم بل كل ساعة**... فالأصالة ليست كنزاً ولا ركازاً، ليست معطى خاماً ولا قطعة في متحف، بل الأصالة سِمَةٌ تطبع كل عمل فيه خصوصية وابداع. والخصوصية والابداع ليسا وقفاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ أي شعب من الشعوب. وإذا كانت بعض الفترات قد شهدت من الأعمال الابداعية الأصيلة أكثر مما عرف غيرها، فنحن لا نظن أَنَّ أَحَداً يجادل في أن عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنستلهم إذن ما تمّ في هذا العصر من تخطيط شامل للثقافة العربية لتشييد عصر تدوين جديد نقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة القومية العربية التي يجب أن تشمل اليوم كما شملت في الماضي كل الثقافات المحلية والشعبية داخل الوطن العربي، مع التفتح التام على الثقافات الأجنبية الأخرى. ومن دون شك، فإن التواصل والمثاقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفسحان المجال للاحتفاظ، بصورة طبيعية جدلية، بالعناصر الحية في

التعددية وتجاوزها في آن واحد لصالح ثقافة قومية واحدة أكثر انصهاراً وخصوبة.

نعم تُطرح حالياً في بعض الأقطار العربية مسألة اللغة، لغة بعض الثقافات المحلية. ونحن نعتقد أن الحل الطبيعي لهذه المشكلة يجب أن يمرّ عبر تعميم التعليم ونشر المعرفة العلمية. إن لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط، لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي كذلك إلى حد ما في الحاضر، بل أيضاً لأن أية لهجة داخل الوطن العربي لا تستطيع أن تتحول إلى لغة علمية تطال اللغة العربية، هذا فضلاً عن انتشار هذه الأخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. **فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي اطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات المحلية الشعبية، ولتعميمها لا بد من تعريبها.** إن الثقافة الشعبية والإثنية في كل قطر عربي يجب أن تكون حاضرة في جميع الأقطار العربية بأصالتها وابداعاتها، وهذا يتطلب بطبيعة الحال تعريبها، **وفي تعريبها تحقيق لها وبالتالي إزالة صفة «الأقوامية» عنها**، الصفة التي ترتبط غالباً بمفهوم الأقلية السلبي الذي يعني الانكماش والتقوقع والتشبث في مراحل دنيا من التطور.

خامساً: التخطيط لثقافة المستقبل

. . . إن امكانات العالم العربي وقدراته ككل، المادية والفكرية من جهة، والانفتاح مع القابلية الهائلة للتطور اللذين يطبعان الثقافة العربية من جهة أخرى، يجعلان قضية مستقبل هذه الثقافة قضية إرادة قبل كل شيء: إرادة المثقفين أوّلاً وبالذات. . .

. . . التخطيط لثقافة المستقبل، أو لمستقبل الثقافة، هو الآن من القضايا الأساسية التي تحظى باهتمام زائد في كافة أنحاء العالم «المتحضر»، العالم المنخرط بهذه الدرجة أو تلك في مسلسل التطور العلمي والتكنولوجي الذي يطبع الحضارة المعاصرة. ذلك أن هذه الحضارة، حضارة العلم والتكنولوجيا، تختلف عن جميع الحضارات الأخرى، التي عرفها الإنسان منذ ظهوره على الأرض، بخاصية أساسية جديدة هي التوسع والانتشار والنزوع نحو العالمية والهيمنة، والعمل بالتالي على «ضرب» الخصوصيات الثقافية بتفكيك وتغيير أسسها المادية والمعنوية. وليست ثقافات العالم الثالث، ثقافات البلدان المستضعفة في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية، هي وحدها المهددة في خصوصياتها، وبالتالي في كياناتها ذاتها، بل إن التهديد أصبح يطرق بجدّ أبواب ثقافات البلدان «القوية» نفسها بلدان القارة الأوروبية. أما مصدر هذا

التهديد فلم يعد يخفى على أحد: انه حضارة ذلك «البلد» الذي يمتلك اليوم ناصية العلم والتكنولوجيا امتلاكاً ويسخرها تسخيراً في اتجاه التوسع والهيمنة معززاً في ذلك بقوة المال وما يلزم عنها من قوى أخرى. . .

وإذن، فنحن سنقلل من أهمية التخطيط لمستقبل ثقافتنا وضرورته إذا نحن اقتصرنا على النظر إليه من زاوية حاجتنا الملحة إلى الحداثة والتجديد في كل مرافق حياتنا. ذلك لأن حاجتنا، الملحة كذلك، إلى الدفاع عن خصوصيتنا الثقافية ومقاومة الغزو الكاسح الذي يمارسه، على مستوى عالمي، اعلامياً وبالتالي ايديولوجياً وثقافياً، المالكون للعلم والتكنولوجيا المسخرون لهما لهذا الغرض، لا تقلّ عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتكنولوجيا دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول «الموضوعات» المنفعلة المسيرة.

وإذن، فالتخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يأخذ في حسبانه هذين الجانبين معاً وفي آن واحد: نحن في حاجة إلى التحديث، أي إلى الانخراط في عصر العلم والتكنولوجيا كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى حماية هويتنا القومية وخصوصيتنا !الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يُمَارَسُ علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والتكنولوجيا. وليست هاتان الحاجتان الضروريتان متعارضتين كما قد يبدو لأول وهلة، بل بالعكس هما متكاملتان، أو على الأصح متلازمتان تلازم الشرط مع المشروط.

ذلك لأنه من الحقائق البديهية في عالم اليوم أن نجاح أي بلد من البلدان، النامية منها أو التي هي في «طريق» النمو، نجاحها في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية مشروط أكثر من أي وقت مضى بمدى عمق عملية التحديث الجارية في هذا البلد، عملية الانخراط الواعي، النامي والمتجذر، في عصر العلم والتكنولوجيا. إن القانون الذي يحكم عالم اليوم هو قانون المنافسة، قانون السعي لتقوية نفوذ «الأنا» ومقاومة نفوذ «الآخر» المنافس وإضعاف شخصية «الآخر» المستضعف. والوسيلة في كل ذلك واحدة: اعتماد الامكانات اللامحدودة التي أصبح يوفرها العلم والتكنولوجيا على المستويين المادي والفكري. وهذا ما نلمسه بوضوح في تخطيطات الدول الأوروبية التي يدق في كثير منها ناقوس خطر «الغزو الأمريكي» الاعلامي الثقافي الذي يتهددها في لغتها وسلوك أبنائها وتصوراتهم الجمعية، والذي يوظّف أرقى وسائل العلم والتكنولوجيا ـ ومنها الأقمار الصناعية غداً ـ في اكتساح مختلف الحقول المعرفية والخصوصيات الثقافية على صعيد عالمي. وهكذا لم تعد التخطيطات في هذه البلدان، الأوروبية، تقتصر على الاسقاطات، أي على العمل على تغطية حاجات التطورات المقبلة التي تُحْتَسَبُ انطلاقاً من معطيات الحاضر، بل إنها أخذت الآن تعمل على إعادة

هيكلة المؤسسات الاقتصادية وتحديث المعاهد العلمية والتكنولوجية بالصورة التي تمكّنها من الصمود أمام «الآخر» المكتسح والدخول معه ثانياً في حلبة المنافسة على «الآخرين» المتخلفين عن الركب.

وغني عن البيان القول إننا نحن العرب نقع في زمرة هؤلاء «الآخرين» المتخلفين عن الركب، بل نحن في مقدمة المستهدفين منهم، وبالتالي فنحن معرضون لِغَزْوٍ ثقافي مضاعف: الغزو الكاسح الذي يحدث على مستوى عالمي، والغزو الذي تمارسه علينا الدول الاستعمارية التقليدية. أما الوسائل فهي نفسها: الإعلام بالمعنى الواسع والمتشعب. الاعلام الذي يغزو العقل والخيال والعاطفة والسلوك ناشراً قيماً وأذواقاً وعادات جديدة تهدد الثقافات الوطنية والقومية في أهم مقوماتها ومكامن خصوصيتها.

ليس هذا وحسب، بل هناك إلى جانب هذا الغزو المضاعف، وفي مقابله، قصور مضاعف من طرفنا: قصور على مستوى الحداثة التي نعيشها وقصور على مستوى الفعل والتخطيط اللذين نقوم بهما.

- فمن جهة، ما زالت ثقافتنا، مثلها في ذلك مثل جميع مرافق حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لم تستوعب بعد استيعاباً فاعلاً أسس الحضارة المعاصرة، أسسها العلمية والتقنية، لا على مستوى الفكر والتفكير ولا على مستوى العمل والتغيير. إننا في هذا المستوى وذاك ما نزال نعيش «صدمة الحداثة» على مستوى الفعل وردّ الفعل اللذين يحركهما التنافر والتناقض وليس التفاعل والتكامل. إن هذا يعني أن ثقافتنا ما زالت محكومة إلى حد بعيد ببناها التقليدية الجامدة وأن هذه الأخيرة لم تترك بعد مكانها لبنى حديثة قادرة على أداء وظيفة البنى القديمة على مستوى الحفاظ على الهوية والخصوصية، وقادرة في نفس الوقت كذلك على استيعاب الجديد، كل جديد، على مستوى العلم والتكنولوجيا استيعاباً ايجابياً فاعلاً.

- ومن جهة أخرى، ما زال عملنا بالتخطيط محدوداً وقاصراً: فالتخطيط في الأقطار العربية - دع عنك التخطيط المشترك بين هذه الأقطار - لا يشمل، إن وجد، مختلف مرافق الحياة في كليتها، بل هو يقتصر على جوانب منها، وفي الغالب دونما فعالية. وهو إلى جانب ذلك تخطيط قاصر لأنه إذ يعتمد أسلوب الاسقاطات، اسقاط معطيات الحاضر على المستقبل، يعمل لا على التغيير والتجديد وإعادة البَنينة... بل تكاد أهدافه تنحصر في إعادة إنتاج الحاضر بما فيه من نقائص ومفارقات: إعادة إنتاج القديم المتخلف والجديد المترهل. هذا في القطاعات التي يشملها هذا النوع من التخطيط. أما القطاعات الأخرى التي لا يعرف التخطيط إليها سبيلاً، وفي مقدمتها قطاع الثقافة، فهي متروكة لسياسة «ترك الحبل على الغارب» حيناً، ومعرَّضة حيناً آخر

لسياسة الضغط والقمع وتسويد الصوت الواحد. . . هو صوت الجهاز الرسمي، جهاز الدولة.

ويبقى بعد هذا كله السؤال الأساسي والضروري، سؤال: «ما العمل؟».

لنكتفِ هنا، في إطار التماس الجواب عن هذا السؤال، بالتأكيد على الحقائق الثلاث التالية: الأولى هي أن التخطيط للمستقبل جزء من عملية صنع المستقبل. والمستقبل في العالم المعاصر هو للمجموعات المتكتلة المتحدة وليس للطوائف ولا الجماعات ولا للشعوب والأمم المجزأة الضعيفة المستضعفة. . . والثانية هي أن التخطيط لثقافة المستقبل، وفي الوطن العربي بالذات، لا معنى له ولا شيء يضمن له النجاح، إذا لم يكن جزءاً من التخطيط للثقافة العربية ككل، ثقافة الماضي والحاضر والمستقبل، تخطيطاً يعتمد النظرة العلمية النقدية ويستهدف إعادة ترتيب العلاقات داخل ثقافة الماضي والحاضر في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على بناء علاقات متينة بين خصوصيتنا الثقافية وعمومية عطاءات وأفاعيل العلم والتكنولوجيا. . . وتبقى الحقيقة الثالثة وهي أن إمكانات الوطن العربي وقدراته ككل، المادية والفكرية من جهة، والانفتاح مع القابلية الهائلة للتطور اللذين يطبعان الثقافة العربية من جهة أخرى، يجعلان قضية مستقبل هذه الثقافة قضية ارادة قبل كل شيء: ارادة المثقفين أولاً وبالذات. وإذن، فمستقبل الثقافة العربية يتوقف أولاً وقبل كل شيء على مدى امتلاك المثقفين لإرادتهم، على مدى استقلالهم ومدى حرصهم بل تفانيهم في الحفاظ لأنفسهم على موقعهم الطبيعي، الموقع الذي يقع خارج السلطة المستبدة وينير الطريق للقوى الشعبية.

سادساً: المعارضة الثقافية. . . وثقافة المعارضة

. . . وإذا كان لهم أن يغبطوا المغرب في شيء فيجب أن لا ينسوا تضحيات «المعارضة» فيه، السياسية منها والثقافية. . وليعلموا أن ما من شيء يمكن أن تطاله الدولة إلا وللاحتفاظ به ثمن. . .

يتحدث الناس في المشرق العربي، وكذلك في أقطار أخرى من المغرب العربي بل ولربما خارج الوطن العربي كذلك، عما يسمونه «الازدهار الثقافي في المغرب» المغرب الأقصى المعاصر. ورغم أننا، نحن الذين نعيش في هذا البلد، لا نحس هذه الظاهرة، أو على الأقل لا تلفت انتباهنا بنفس القوة التي تثير بها انتباه جيراننا وإخواننا في الوطن العربي، فإن مَنْ تتاح له منا فرصة زيارة هذا القطر العربي أو ذاك والاحتكاك بالمثقفين فيه نوعاً من الاحتكاك، يلاحظ أن هناك بالفعل في معظم الأقطار

العربية الأخرى، إن لم يكن في جميعها، نوعاً من التراجع أو على الأقل شيئاً من الركود في مجال الفكر والثقافة. هذا الإحساس بالفارق يترجمه إخواننا في المشرق على أنه «ازدهار ثقافي في المغرب»، بينما نرى فيه نحن المغاربة «ركوداً ثقافياً في المشرق»: هم يرون فيه ازدهاراً لأنهم اعتادوا على «غياب» المغرب في الساحة الثقافية العربية، ونحن نرى فيه «ركوداً» بل «تراجعاً» لأننا تعوّدنا أن نتعلم من المشرق، أن نكون تلامذة لمفكريه وأدبائه وفنانيه نستهلك ما ينتجون، وننسج على منوالهم متبعين مقلدين عندما يجرؤ الواحد منا على اقتحام عالم «الإنتاج»... تعوّدنا هذا بالأمس. أما اليوم فنحن نشعر أننا لم نعد نتعلم من المشرق... على الأقل بالقدر الذي كان عليه الحال بالأمس.

كيف نفسر هذه الظاهرة... ما هي أسبابها الحقيقية المباشرة؟

لقد قصدنا قصداً النظر إلى هذه الظاهرة في مظهريها المشرقي والمغربي معاً حتى نحصر، منذ البداية، الأسباب والعوامل ضمن نطاق محدود بحدود ما هو «حاضر» في المغرب ويمكن اعتباره سبباً في «الازدهار» وما هو «غائب» في المشرق، وبلدان المغرب العربي الأخرى، ويمكن اعتباره سبباً في «الركود» أو «التراجع». إن اعتمادنا هنا قاعدة «الحضور والغياب»، في تفسير الظاهرة التي نحن بصددها سيجنبنا بدون شك الخوض في الأسباب والعوامل «البعيدة» أو المشتركة التي قد تفسر ازدهار الثقافة أو ركودها بصورة عامة، ولكن دون أن تفسر خصوصية الظاهرة التي نحن بصددها.

من ذلك مثلاً القول بأن قرب المغرب من أوروبا واتقان كثير من أبنائه لغة أجنبية (الفرنسية)، هو السبب في ما يعرفه من ازدهار ثقافي وما يلاحظ فيه من مواكبة للفكر المعاصر... ولكن هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من وجاهة لأول نظرة، يمكن ردّه بكون بلدان أخرى من المغرب العربي يتوافر فيها هذان العنصران (القرب من أوروبا والمعرفة باللغة الفرنسية) ومع ذلك فهي لا تحظى بما يحظى به المغرب الأقصى اليوم من اعتبار في هذا الميدان، ميدان الثقافة والفكر.

ومن التفسيرات غير المقنعة أيضاً القول بأن الازدهار الثقافي الملاحظ في المغرب حالياً راجع إلى الزيادة الكمّية في عدد المتعلمين فيه، وأن «الكيف» الجديد، أعني الازدهار، راجع إلى ما حصل فيه خلال العقود الأخيرة من تراكم كمّي... هذا النوع من التفسير صحيح بإجمال، ولكنه لا يفسر الوجه الآخر للظاهرة، أعني الركود الثقافي في البلدان العربية الأخرى، مشرقية كانت أو مغربية، لأن الزيادة الكمية في عدد المتعلمين قد حصلت فيها كذلك، ولربما بنسبة أكبر. وإذن فالزيادة الكمية في عدد المتعلمين، مثلها مثل القرب من أوروبا والمعرفة باللغة الأجنبية، ليست سبباً مباشراً في الظاهرة التي نحن بصددها... إنها بالفعل شرط في كل ازدهار ثقافي،

ولكنها شرط غير كافٍ. فلنبحث إذن عن «الشرط الضروري» الذي يجعل الشروط الأخرى فاعلة، والذي قد يكون «حاضراً» في المغرب «غائباً» في غيره من الأقطار العربية.

إذا نحن قسمنا وسبرنا كما يقول الفقهاء، ثم إذا نحن قارنّا بعد ذلك بين عناصر الوضعية الثقافية في المغرب وعناصر الوضعية الثقافية في بلدان عربية أخرى فإننا سنجد أن ما هو حاضر في المغرب وغائب في الأجزاء الأخرى من الوطن العربي هو ما يمكن التعبير عنه بـ «المعارضة الثقافية» وما ينتج عنها من «ثقافة المعارضة». . . في المشرق، وفي بلدان أخرى من المغرب العربي، حصل احتواء الثقافة، فكراً وأدباً وفناً من طرف الدولة وأجهزتها فغدت المنابر الثقافية كلها منابر رسمية، حكومية أو حزبية (تابعة للحزب الوحيد الحاكم) وخلت الساحة الثقافية من منابر مستقلة تقوم بدور المعارضة الثقافية وتنتج ثقافة المعارضة. أما في المغرب الأقصى فلقد ظلت فيه المعارضة الثقافية قائمة منذ أمد طويل، وبالخصوص منذ أن فرضت فرنسا حمايتها عليه وأرادت، باسم هذه الحماية، أن تفرض ثقافتها فيه كثقافة «حية» وحيدة (لغةً وفكراً وأدباً. . .) فكان من جملة مظاهر رد الفعل الوطني قيام ثقافة وطنية عصرية، مضادة للثقافة «الرسمية»، ثقافة دولة الحماية وأجهزتها. وعندما استعاد المغرب استقلاله (١٩٥٦) كان هو البلد الوحيد، من بين البلدان المستقلة حديثاً، الذي لم تَتَسَلَّم فيه الحركة الوطنية التي قادت الكفاح السياسي والمسلح، السلطة كاملة. بل لقد بقيت هذه الحركة تمارس المعارضة باستمرار إما ككتلة وإما كأحزاب وإما كفصائل يسارية تقدمية، وفي جميع الأحوال لم يَخْلُ المغرب من صوت المعارضة، وقد يحدث أن يكون هذا الصوت منتمياً إلى نفس الحزب الذي يشارك في الحكومة بعدد من الوزراء. . . فترسخت هكذا تقاليد المعارضة السياسية والمعارضة الثقافية معاً. وإذا حدث أن غاب صوت المعارضة السياسية، في وقت من الأوقات ولسبب من الأسباب، فإن صوت المعارضة الثقافية كان يبقى حاضراً باستمرار في أوساط الأساتذة والمعلمين والطلاب وكل المثقفين الذين لم يتحولوا إلى «مثقفين عضويين» في أجهزة الحكومة.

في إطار هذه الوضعية، وضعية «المعارضة الثقافية» في المغرب، التي أصبحت تفرض نفسها كواقع معترف به، تَمَّت عملية تحوّل الكم إلى كيف، فكانت النتيجة هذه الظاهرة التي يطلق عليها إخواننا في المشرق اسم «الازدهار الثقافي في المغرب» الظاهرة التي لا يمكن فهمها إلا بتسميتها باسمها الحقيقي: «المعارضة الثقافية». ولا ينبغي هنا فهم كلمة «معارضة» في معناها السياسي الليبرالي، الذي يشير إلى أقلية خارج الحكم تعارض أغلبية تتولى الحكم، كلا. إن «المعارضة» هنا تعني استقلال

أغلبية المثقفين، بل كل المثقفين المنتجين، من باحثين وأدباء وفنانين، استقلالهم عن توجيه الدولة وحرصهم على تجنّب احتوائهم من طرف أجهزتها الاعلامية والثقافية مع ما يلزم عن ذلك من الصمود أمام الاغراءات التي تُلَوِّحُ بها، صراحةً أو ضمناً، هذه الأجهزة، سواء الاغراءات المادية منها أو المعنوية.

وواضح أن هذه الوضعية، وضعية وجود «المعارضة الثقافية»، ما كانت لتتوفر للمغرب لو أن الدولة فيه عمدت بقوة السلطة، سلطة الحكومة أو سلطة الحزب الوحيد، إلى احتواء الثقافة والمثقفين. أما ما جعل الدولة المغربية تقف هذا الموقف، موقف الاحتواء التام للثقافة، فهو نفس ما جعلها تقف موقف عدم الاحتواء التام للسياسة، أن وجود المعارضة في المغرب، المعارضة السياسية والمعارضة الثقافية، جزء من توازناته، جزء من جدلية صيرورة الوضع فيه، الصيرورة التي ألمحنا إلى بعض مظاهرها آنفاً.

ويبقى سبب، أو أسباب، «الركود» الثقافي في غير المغرب من الأقطار العربية.. وهنا لا بد من البحث في وضعية كل قطر على حدة. والمثقفون في كل بلد عربي أدرى بشعاب مدينتهم، وهم مطالَبون بشق الطريق وسط تلك الشعاب مهما كان الثمن... وإذا كان لهم أن يغبطوا المغرب في شيء فيجب أن لا ينسوا تضحيات «المعارضة» فيه، السياسية منها والثقافية، وليعلموا أن ما من شيء يمكن أن تطاله الدولة إلا وللاحتفاظ به ثمن...

سابعاً: المثقفون «التقليديون»

... ويكاد المرء أن يلمس هذه الحقيقة، بل هو يلمسها فعلاً في الصور المتلفزة المنقولة إليه من الضفة والقطاع: فإلى جانب مثقفين «عصريين» تشاهد سيماهم في لباسهم وعلى وجوههم، هناك مثقفون «تقليديون» تعرفهم من خلال خطب الجمعة وفي الشارع من خلال شعار «اللّه أكبر» وأيضاً من خلال مظاهر أخرى.. هؤلاء وأولئك تشاهدهم جميعاً يقودون المظاهرات والمسيرات...

كيف نسمي النضال الذي تخوضه الضفة الغربيية وقطاع غزة في فلسطين المحتلة، كيف نصفه، كيف نصنفه؟ ما هي القوى الاجتماعية التي يجب أن يربط بها وما شكل الصراع الذي يحركه؟

إن طرح مثل هذه الأسئلة في هذه الأيام التي نعيش فيها وقائع ذلك النضال بشكل ملموس، من خلال الخبر والصورة، خير ألف مرة من إرجاء طرحها إلى الوقت

الذي تصبح فيه الانتفاضة الفلسطينية جزءاً من تاريخ مضى. إن تحليل الظاهرة عندما تكون ملموسة وموضوع مشاهدة يعقل الفكر ـ يمنعه ـ من «التأويل» الذي يجر إليه بسهولة التمسك بالقوالب النظرية الجاهزة ويحفزه بالتالي على البحث عن قوالب جديدة أو العمل على تطويع القوالب القديمة بالشكل الذي يجعلها تعبّر تعبيراً مطابقاً فعلاً لحقيقة الظاهرة موضوع الدرس، موضوع المشاهدة والمعاينة.

والذي يفكر في الظاهرة موضوع حديثنا، وأعني انتفاضة الضفة والقطاع، مُتَقَيِّداً بالمعطيات المشخصة التي تضعها أمامه الأنباء الصحفية والإذاعية والصور المتلفزة، لا بد أنه سيجد نفسه مضطراً للبحث عن قوالب غير تلك التي من نوع «الصراع بين البورجوازية والاقطاع» أو بين «البروليتاريا والبورجوازية» أو من نوع قالب «حركة التحرر الوطني بقيادة الطبقة...» الفلانية، وبالتالي لا بد لمن يريد فهم وتفسير ما يراه أو يسمعه عن «الانتفاضة» من أن يضع جانباً، أو على الأقل بين قوسين، المفاهيم والمقولات التي دَرَجَ الكثير منا نحن «المثقفين» العرب «التقدميين» على استعمالها في إطار سياقات نظرية جاهزة، مثل مفاهيم ومقولات «البورجوازية الصغيرة» و«الاقطاع المبرجز» و«المثالية». و«المادية»... إلى آخر الوصفات الجاهزة، و«المجهزة» أحياناً كثيرة بزيادة الواو والياء بصورة مبررة أو غير مبررة.

غير أن المفاهيم والمقولات عندما لا تكون إجرائية في حالة لا يعني قط طرحها نهائياً، جملة وتفصيلاً.. كما أن الحالات الجديدة لا تستوجب دوماً اختراع مفاهيم ومقولات جديدة بل إن الذي يحصل، سواء في ميدان العلم الطبيعي أو ميدان العلوم الإنسانية، هو أن الفكر عندما يتحرر من سلطة الجاهز من القوالب، وعندما لا يكون هو نفسه فكراً مقولباً جاهزاً، فإنه يستطيع أن يرى ويكتشف في ما هو موجود من المفاهيم والمقولات ما يساعده على فهم الظواهر الجديدة موضوع الدراسة. ذلك لأن الظواهر الجديدة، سواء في ميدان الطبيعة أو في ميدان الحياة البشرية لا تكون، في الغالب، جديدة في جوهرها ومظهرها معاً، بل إن الذي يحصل في الأغلب الأعمّ هو أنها تكتسي مظاهر خاصة وفي نفس الوقت تحتفظ بالمضمون العام، أو هي تكتسب مضامين جديدة خاصة وفي نفس الوقت تحتفظ بالمظهر العام...

وهكذا، فالانتفاضة التي تجري الآن في الضفة والقطاع لا يمكن ربطها بهذه «الطبقة» أو تلك ولا بهذه «الطليعة» أو تلك... وإنما هي عمل جميع القوى الوطنية، متضامنة متراصة، في اطار «كتلة تاريخية». إن مفهوم «الكتلة التاريخية» كما صاغه غرامشي، هو في نظري، أكثر المفاهيم تعبيراً عن حقيقة القوى المناضلة في الضفة والقطاع في إطار الانتفاضة الحالية، انتفاضة النصر. وليست اجرائية هذا المفهوم قائمة فقط في كونه يسمح بإدخال كل القوى المنتفضة، في الحساب، من أطفال

وشباب وكهول وشيوخ، ذكوراً وإناثاً، معسورين وميسورين، موظفين وطلاباً ومعلمين. . . فهذا مظهر خارجي للظاهرة، وليس هو وحده الذي يقصده غرامشي من مقولة «الكتلة التاريخية». **إن ما يشكّل جوهر هذه المقولة هو اللحام الذي يربط عناصر الكتلة بعضها إلى بعض، هو القوة المحركة والدافعة للمجموع**. وهذا اللحام، وهذه القوة، هم **«المثقفون العضويون»** بتعبير غرامشي أيضاً، وهم حسب غرامشي كذلك، صنفان: صنف «عصري» هم المثقفون العضويون داخل الفئات «العصرية» من القوى الاجتماعية كالأطُر المثقفة التي تنشر الوعي الطبقي في صفوف العمال مثلاً، وصنف «تقليدي» هم المثقفون العضويون داخل الفئات «التقليدية» من المجتمع، كرجال الدين، مثلاً، الذين لهم سلطة معنوية على الجماهير القروية خارج المدن وداخلها.

ويكاد المرء أن يلمس هذه الحقيقة، بل هو يلمسها فعلاً، في الصور المنقولة إليه من الضفة والقطاع: فإلى جانب مثقفين «عصريين» تشاهد سيماهم في لباسهم وعلى وجوههم هناك مثقفون «تقليديون» تعرفهم من خلال خطب الجمعة وفي الشارع من خلال شعار «الله أكبر»، وأيضاً من خلال مظاهر أخرى كتلك التي يُعرف بها رجال الدين المسيحيون. . . هؤلاء وأولئك تراهم جميعاً يقودون المظاهرات والمسيرات الشعبية ويحركون أو يؤطرون أو يحمون، أو هذه جميعاً، أطفال الحجارة في تحركاتهم، في كرّهم وفرّهم، هؤلاء الأطفال الذين تجدهم بدورهم يستعيدون في شعاراتهم، وتحركاتهم وفرقهم نفس المعطى التاريخي القائم الآن في الضفة والقطاع، المعطى الذي تعبّر عنه مقولة «الكتلة التاريخية» أحسن تعبير.

* * *

وبعد، أفليس مفهوم «الكتلة التاريخية» أصدق تعبيراً وأكثر اجرائية من المفاهيم الأخرى التي يتخذ منها البعض منا، نحن المثقفين العرب، أصناماً لفظية نوزع الناس بها توزيعاً، وبدون حساب أو احتساب، إلى «رجعيين» و«تقدميين»، إلى «مثاليين» و«ماديين» وأيضاً إلى «هرطقيين»، إلى غير ذلك من القوالب الجاهزة، وقائمتها طويلة.

نعم، قد يقال ان ما يحدث في الضفة والقطاع حالة خاصة: الشعب الفلسطيني العربي كله من جهة والمحتل الأجنبي الصهيوني من جهة أخرى، وبالتالي فالمعركة واضحة وقيام «الكتلة» ممكن جداً. ولكن الأمر يختلف حينما يكون الصراع داخل قطر لا يحتله الأجنبي، وإنما يحكمه أشخاص من أبناء البلد.

فعلاً، الأمر يختلف. ولكن اختلاف الشكل لا يعكس بالضرورة اختلافاً في الجوهر. والمسألة الأساسية في مثل هذه الأحوال هي فهم العلاقة القائمة، في لحظة

تاريخية ما، بين شكل أو اشكال الظاهرة من جهة وبين مضمونها أو جوهرها من جهة أخرى. والموقف الذي يفرضه التحليل الملموس للواقع الملموس هو أن نتساءل: **من يحكم البلد من أبناء البلد؟ هل طبقة، أم فئة، أم أفراد... الخ؟ هل الداخل أم الخارج؟ أم مزيج و «تكتل» من هذه العناصر جميعاً؟**

ومهما يكن، فإذا سلّمنا أولاً بأهمية الدور الذي يلعبه المثقف العضوي في كل نضال جماهيري تاريخي، وإذا سلّمنا ثانياً بأن المثقفين «التقليديين» هم المثقفون العضويون في صفوف الجماهير القروية وشبه القروية، وإذا سلّمنا ثالثاً بأن هذه الجماهير، القروية وشبه القروية، هي التي تشكل حالياً القوة المادية الرئيسية في مجتمعنا العربي، إذا سلّمنا بهذا وذاك وذلك أفلا تكون المهمة الفكرية الأولى والأساسية هي العمل على تحقيق **«تحالف» تاريخي معهم**، ولا أقول «كَسْبَ» هُمْ ولا «غَزْوَ» هُم، كما عبّر غرامشي الذي كان يتحدث من موقع تشكّل فيه الطبقة العاملة والقوى «العصرية» قوة ذات وزن أكبر كثيراً من وزنها في المجتمع العربي المعاصر؟

وأخيراً، إذا كان لا بد من توظيف مقولة أخرى، كثيراً ما ردّدتها الألسن عندنا، فلنقل إن «تحالف العمال والفلاحين» يجب أن يُنظر إليه من خلال الوضع التاريخي الذي تطرح فيه هذه المقولة. واعتقد أن «تحالف العمال والفلاحين»، في وضع كوضعنا، لن يكون له من معنى إلا إذا كان يعني، أولاً وقبل كل شيء، تحالف صنف المثقفين الذين يحركون العمال ومن في معناهم، أو هم قادرون على تحريكهم، مع صنف المثقفين الذين يحركون، أو القادرون وحدهم على تحريك الفلاحين ومن في معناهم ممن ينتمي بوضعه الاجتماعي أو بوضعه الفكري إلى فئة الفلاحين. إن تحالف المثقفين العضويين «العصريين» من وطنيين وليبراليين وقوميين وماركسيين، مع المثقفين «التقليديين» من أصوليين وسلفيين ووطنيين «اسلاميين» من أجل تعبئة جماهير الشعب وقواه الحية في النضال من أجل التحرر والديمقراطية والعدالة الاجتماعية هو السبيل الوحيد إلى «تغيير المفكر» في الوطن العربي في كل قطر من أقطاره؛ المفكر السياسي والمفكر الاجتماعي ثم المفكر السلوكي والأخلاقي الذي هو في الغالب نتيجة من نتائج المفكر العام. **الكتلة التاريخية ضرورية للخروج من النفق.**

ثامناً: «حالة العلم» وحقوق الإنسان المعاصر

«حالة العلم» هي السائدة في العالم المعاصر، وستسود في المستقبل بصورة أوسع وأعمق. وإذن فالحصول على مستوى من التعليم الذي يمكّن من العيش في هذه الحالة، من موقع «الذات» وليس من موقع «الموضوع»

وحسب، هو أول حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يوازي ويوازن الحق في الهواء والغذاء.

انعقدت في ربيع سنة ١٩٩٠، في عمّان ندوة كان موضوعها «مستقبل التعليم في الوطن العربي في أفق سنة ٢٠٠٠»، وهي الندوة الختامية لسلسلة من الندوات واللقاءات امتدت على مدى ثلاث سنوات هُيِّئَت خلالها عدة دراسات، عامة وقطاعية (ساهمتُ فيها باثنتين احداهما حول «السياسات التعليمية بالمغرب العربي» وقد طُبعت في كتاب، والثانية ذات طابع احصائي منوغرافي تخص تطور التعليم في المغرب منذ الاستقلال).

ومع أن الندوة الأخيرة الختامية كانت مخصصة للخلاصات العامة، وبالتالي للقضايا الأساسية، فإنها لم تخرج إلا بالنتائج التي يمكن أن تخرج بها ندوة روعي فيها نوع من «التمثيلية» لأقطار الوطن العربي ككل ولمختلف التيارات والاتجاهات السائدة فيه بما فيها تلك التي تمثل، بصورة أو بأخرى، وجهات نظر حكومية. لقد كان الهاجس الذي حكم الندوة، بل والمشروع بأجمعه، هو عدم الخروج عما يشكل دائرة «الإجماع» العربي، وبالتالي تجنّب مسّ أيّ شيء من شأنه أن يثير ردود فعل سلبية من هذه الجهة أو تلك في الوطن العربي.

وهكذا غاب الكلام الصريح - على الأقل على صفحات بيانات الندوة - عن بعض القضايا الأساسية التي تطرح نفسها في مجال التعليم في الظرف الراهن، مثل ظاهرة عجز معظم الدول العربية عن تحقيق التمدرس الكامل للاطفال البالغين سن الدراسة (الشيء الذي ادرج ضمنياً - وضمنياً فقط - في ما أبرزه بيان الندوة من انتشار الأمية في الوطن العربي وتزايد ارتفاع نسبتها فيه). ومثل قضية لغة تدريس العلوم على المستوى الجامعي، وهي قضية الساعة في الوطن العربي، كانت وما تزال موضوعاً للنقاش. والقضية «الحساسة» الوحيدة التي أثارها بيان الندوة - بعد أن كانت إحدى الدراسات قد ركزت عليها تركيزاً - من موقع التبني هي ما يعبّر عنه بعض المسؤولين الحكوميين العرب، تارة بصراحة وتارة بطرق ملتوية، من «ضرورة» مشاركة أفراد الشعب في تحمُّل نفقات التعليم، الشيء الذي يعني التراجع عن مجانية التعليم. وبعد معارضة من بعض أعضاء الندوة (من المغرب وتونس فقط) لتبني هذا المطلب الحكومي عُدِّلت العبارة الخاصة به بصورة تخفف من ارتباطها المباشر بوجهات النظر الحكومية فجاءنا على شكل تنصيص على «مشاركة المجتمع المدني في تحمُّل أعباء نفقات التعليم».

وبغضّ النظر عمّا يمكن أن يثار من أسئلة حول وجود «المجتمع المدني» في الأقطار العربية في الظرف الراهن وحول ما يمكن أن يكون عليه مجال اختصاصه

وسلطته، فإن ما نريد أن نقرره من وراء الإشارة إلى هذه الندوة ونتائجها هو أن قضية التعليم في الوطن العربي ما زالت كما كانت عبارة عن مشاكل تزداد استفحالاً وتفاقماً، وأن التفكير فيها بالتالي يجب أن يستمر ويتجدد بتطور الأوضاع، أوضاع التعليم والأوضاع العامة، في الوطن العربي وخارجه. وإذا نحن أردنا أن نربط قضية التعليم بقضايا الساعة، ليكون طرحنا لها طرحاً «معاصراً» فإنه لا مناص من النظر إليها من خلال الشعارات المطالبية المرفوعة الآن في وطننا العربي، شعارات: حقوق الإنسان، والديمقراطية، والتنمية.

والواقع أن هناك في الوقت الحاضر ما يدعو إلى التفكير في اعادة تأسيس الوعي بقضية التعليم في إطار هذه المطالب الهامة المعاصرة: **تأسيس الوعي بالتعليم كَحَقٍّ من حقوق الإنسان المعاصر، وتأسيس الوعي بالعملية التعليمية كجزء من الممارسة الديمقراطية ومن أجل ترسيخها، وتأسيس الوعي بدور التعليم في التنمية من منظور أن التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة».**

لننظر إلى المطلب الأول ولنتساءل كيف يمكن اعادة بناء العلاقة بين مبدأ تعميم التعليم أو إجباريته ـ الذي كانت الحكومات العربية قد اعتمدته في أوائل الاستقلال كأساس لسياستها التعليمية ـ وبين «حقوق الإنسان» المعاصر؟

اعتقد أن الجواب يتوقف على إبراز ما يميز الإنسان «المعاصر» عن إنسان القرون الماضية، وهو كونه يولد ليُلقى به في محيط يغمره العلم ومنتجاته من كل جهة: فبمجرد ما يولد الطفل اليوم يوضع في محيط «العلم» ويؤطر بأدواته ومنتجاته من الرضاعة الصناعية إلى المصاصة البلاستيكية والمساحيق الكيميائية إلى التلقيحات والأدوية. . . وعندما يبدأ وعيه في التفتح، يكون ذلك في محيط تغمره اللعب المتنوعة التي يقدِّم له العلم والتكنولوجيا أشكالاً منها وألواناً ينسي بعضها بعضاً، حتى إذا انتظمت الرؤية عنده أصبحت مسلسلات الرسوم المتحركة، وأفلام الأطفال عموماً هي المادة الأساسية التي يتشكل منها وعيه وخياله. لنتابعه بعد ذلك وهو في الشارع والمدرسة والعمل حيث يسود العلم ومنتجاته سيادة تضايق التنفس والهواء. . . والخلاصة أن الإنسان المعاصر هو إنسان يعيش وضعاً خاصاً يمكن أن نسميه: «حالة العلم».

وعبارة **«حالة العلم»** نستوحيها هنا من عبارة **«حالة الطبيعة»** التي افترضها فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا لتأسيس الوعي لدى شعوبهم بفكرة «حقوق الإنسان»، حقوقهم السياسية خاصة. لقد افترضوا أن الإنسان كان في الأصل يعيش حالة «الطبيعة» والفطرة، وأن المجتمع والدولة قد فرضا عليه أنواعاً من القيود فأصبحا يمارسان عليه أنواعاً من السلطة ضيقت دائرة حقوقه إلى درجة الصفر. ومن

هنا نادى أولئك الفلاسفة بأنه لا بد لكي يتخلص الإنسان من القيود والاغلال الفكرية والمادية التي تشدد الخناق عليه، لا بد من الرجوع به إلى «الحالة الطبيعية»، الحالة التي كان عليها قبل أن يفقد حقوقه، الشيء الذي يعني دعوته إلى الثورة على القيود التي تكبله والسلطات التي تقيد حريته.

وهكذا، ففكرة «حالة الطبيعة» هي الفكرة المركزية التي تأسس عليها في أوروبا الوعي بـ «حقوق الإنسان» بل «حقوق الإنسان والمواطن»: الحقوق الفردية الطبيعية والحقوق السياسية الاجتماعية. ونحن نعتقد أن فكرة «حالة العلم»، وهي تعبّر عن واقع وليست مجرد فرضية خيالية، تصلح لأن توظف لإعادة تأسيس مبدأ تعميم التعليم واجباريته ومجانيته بوصفه يخدم حقا من «حقوق الإنسان المعاصر الأساسية»، على الأقل في بلداننا التي ما زالت فيها فكرة «حقوق الإنسان»، بصورة عامة، في حاجة إلى تأسيس وتبرير وترسيخ. «حالة العلم» هي السائدة في العالم المعاصر وستسود في المستقبل بصورة أوسع وأعمق. وإذن فالحصول على مستوى من التعليم يمكّن من العيش في هذه الحالة من موقع «الذات» الفاعلة وليس من موقع «الموضوع» وحسب هو أول حق من حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يوازي ويوازن الحق في الهواء والغذاء.

«حالة العلم» السائدة تجعل الحق في التعليم حقاً من حقوق الإنسان المعاصر، الحق الذي يجب أن يتساوى في التمتع به جميع المواطنين، كل حسب استعداداته الذهنية وقدراته الفكرية، لا غير. وهذا المطلب يقودنا مباشرة إلى المطلب الثاني، مطلب الديمقراطية في علاقته بالتعليم، المطلب المعبر عنه بـ «دمقرطة التعليم» أي جعل جميع مجالاته ومستوياته مفتوحة أمام جميع المواطنين بالتساوي لا فرق بين الفقير والغني، بين ابن البادية وابن المدينة. وإذا كان «الجميع» يسلّم بضرورة هذا المبدأ فيجب أن يسلّم الجميع أيضاً بأن تطبيقه لا يتأتى إلا في إطار مجانية التعليم في جميع مستوياته وتخصصاته. وفي هذا الاطار، وفيه وحده، يكون لعبارة «اشراك المجتمع المدني في تحمّل أعباء نفقات التعليم» مضمون ديمقراطي، وذلك بجعل الأغنياء يدفعون عن الفقراء من خلال ضريبة تصاعدية خاصة هي «ضريبة التعليم» يؤديها أولئك الذين يحصلون على دخل يتجاوز عتبة الضروريات والحاجيات إلى درجات الكماليات والتحسينات.

مجانية التعليم في كافة مستوياته وتخصصاته لا تتنافى إذن مع مساهمة «المجتمع المدني» في نفقاته، عندما تكون المساهمة مبنية على مراعاة مبدأ الديمقراطية الذي يعني في هذا المجال أن يدفع الغني نيابة عن الفقير، لا العكس.

يبقى بعد هذا ربط التعليم بالتنمية، وهو موضوع سنعالجه من زاوية خاصة في الصفحات التالية.

تاسعاً: «التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة»

... وهكذا فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة»، أو هو «الثقافة حين لا يؤسسها العلم».

إن أبلغ تعريف للتنمية قرأته وشدّني إليه هو ذلك الذي يعرّفها بأنها «العلم حين يصبح ثقافة». وأهمية هذا التعريف ترجع، في نظرنا، ليس فقط إلى أن المضمون الذي يعطيه للتنمية يعكس واقع التطور واتجاهه في العالم المعاصر، واقع الثورة العلمية التكنولوجية وآفاقها، بل لأنه يعطي كذلك لـ «غياب التنمية»، أو «التخلف»، مضموناً يعبّر هو الآخر أصدق تعبير عن واقع البلدان المسماة «نامية»، بمعنى أنها متخلفة تسعى إلى تحقيق التقدم. وهكذا فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة» أوْ هُوَ: «الثقافة حين لا يؤسسها العلم».

وإذا نحن دققنا النظر قليلاً في واقع البلدان «النامية» ـ المتخلفة ـ من منظور «التقدم» كما يتحدد اليوم في البلدان المتقدمة حيث يندمج العلم فِعْلاً في الثقافة بمختلف مظاهرها ومستوياتها المادية والمعنوية (التصنيع والتخطيط والتنظيم والعقلانية... الخ)، فإننا سنجد فعلاً أن الظاهرة العامة التي تلخّص معطيات التخلف في البلدان «النامية» هي انفصال العلم عن الثقافة: عدم اندماجه في حياة المجتمع المادية والفكرية والروحية.

إن هذا لا يعني أن «العلم» غائب في هذه المجتمعات، بل هو حاضر بدرجة ما وبصورة ما، غير أن حضوره هو من نوع حضور الجسم الغريب في محيط لا يؤسسه ولا يتأسس به، إنه ليس من نوع حضور الجسم الساري في محيطه، الفاعل فيه والمتفاعل معه.

لنأخذ البلدان العربية مثلاً. وسواء اخترنا منها تلك التي تعاني من وضعية اقتصادية متأزمة تسودها البطالة وضعف القدرة الشرائية وتؤرقها الديون الخارجية، أم تلك التي تعيش نوعاً من الرفاه الاقتصادي الاستهلاكي بفضل عائدات النفط، فإننا سنجد في كلتا الحالتين أن «العلم» فيها، سواء كمعارف أو كتقنيات وآلات، يشكل عالماً يختلف تماماً، بل ويتناقض، مع عالم الثقافة السائدة: الثقافة بمعناها الواسع الذي يشمل السلوك والتقاليد والنظام الاجتماعي والسياسي والحياة الفكرية والعقلية السائدة. والنتيجة قيام كيان المجتمع على كتلة من المفارقات والتناقضات: التناقض بين السيارة التي من آخر طراز (مثلاً) وبين سلوك راكبها الذي ما زال يحتفظ في

مظهره ومخبره، بسلوك راكب الفرس أو راكب الجمل المتباهي المتسابق، أو راكب البغلة: العَيْن الوجيه أو العالم العلامة. . التناقض بين المكتبة الأنيقة التي تعمرها الكتب المجلدة «الثمينة» ويتوسطها مكتب فخم وأقلام رفيعة وزرابي نفيسة: وبين صاحبها الذي لا يدخلها إلا حين يريد اطلاع زواره عليها وعلى مفاخرها. . . دع عنك المستوى الفكري وطريقة التفكير جانباً.

يمكن أن نستمر في استعراض ألوان وأشكال من المفارقات والتناقضات التي تجسم العلم عن الثقافة في بلداننا. ولكننا سنختصر الموقف بالوقوف عند مثال «خَشِنٍ» في صورته ولكنه عميق في مضمونه. لقد تواتر الخبر تواتراً يمنع تطرق الشك إليه انه عندما حصل بلد عربي ما على استقلاله ورحل المستعمرون تاركين مساكنهم فارغة، ومعظمها شقق في عمارات، بادر المواطنون إلى الاستيلاء على هذه الشقق، وكان كثير منهم من أهل البادية. وبعد أيام من سكناهم فيها تعطلت مجاري المياه في العمارات فتطلب الأمر استدعاء المختصين في علاج مثل هذه المشاكل. وعندما دخلوا الشقق وجدوا عَجَباً. . لقد وجدوا تجهيزات الحمامات داخل الشقق مملوءة تراباً ومغروساً فيها النعناع والبصل. . . إلخ.

هذا المثل الذي يُذكر للتندر ـ ولكنه صحيح وخذ مني الخبر اليقين ـ يعكس بشكل مجسم الظاهرة التي نحن بصددها، ظاهرة انفصال العلم عن الثقافة في مجتمعنا: العلم يمثله هنا الحمّام العصري بكل تجهيزاته من حوض الاستحمام إلى حوض الاستنجاء إلى حوض غسل الأيدي. . . إلخ. أما الثقافة فيمثلها هنا التراب والنباتات المغروسة. لقد تغلبت الثقافة هنا على العلم: «الحوض» في ثقافة هؤلاء المواطنين القادمين من البادية، وهم على فطرتهم التي فطروا بها هناك: إنما وظيفته أن يكون مكاناً للغرس، وإذا وجد الماء فقد توافر أهم شرط. أما التراب، وهو موجود بالمجّان، فيمكن احضاره من أي مكان. نحن إذن أمام انفصال مريع بين العلم وثقافته (التجهيزات ووظيفتها) وبين الثقافة (الموجهة للفكر والسلوك) والعلم (حضارته وتقنياته).

وإذا نحن اتخذنا من هذا الحادث «نموذجاً» نقرأ على ضوئه علاقة العلم بالثقافة في مجتمعاتنا فإننا سنجد أن واقعنا المادي والفكري هو، في جملته، عبارة عن نسخ متراكمة من هذا النموذج، بعضها خشن بمثل خشونته، وبعضها رقيق رفيع تكسوه مظاهر من التمويه والتزويق. لنأخذ مثالاً آخر، وليكن هذه المرة من ميدان الفكر والايديولوجيا. إن الاحصائيات تشير إلى أن التطرف الديني عندنا يجد رجاله الصامدين في شباب كليات العلوم والمعاهد العلمية العليا أكثر مما يصادفهم في كليات الدراسات الدينية وكليات العلوم الإنسانية الحديثة.

لماذا؟

لأن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تعطي طلابها العلم بدون ثقافة، ويأتي التطرف الديني ليملأ الفراغ، ليقدم نفسه كثقافة. ونحن عندما نقول إن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تقدم العلم بدون ثقافة لطلابها فيجب أن يفهم من ذلك أنها تقدم لهم العلم كـ «قوانين» فقط، وليس كروح علمية تتميز أول ما تتميز بالمرونة والأخذ بالنسبية. والعلم كـ «قوانين» فقط يرسّخ في الذهن الدوغماتية والنظرة الحدية المغلقة والشعور بامتلاك الحقيقة، ومن ثمة القابلية للتعصب والتطرف ورفض الرأي المخالف. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الثقافة التي يحملها معهم طلاب العلوم إلى كلياتهم ومعاهدهم هي تلك التي تلقوها في البيت والمدرسة الابتدائية والإعدادية والمبنية كلها على التلقين والتلقي والوثوقية، أدركنا السبب الذي يجعل الكليات العلمية والمعاهد المتخصصة التقنية مرتعاً للتطرف الديني وما يشابهه. هذا مثال يجسّد هو الآخر انفصال العلم عن الثقافة عندنا: فالعلم في وادٍ ومن وادٍ، والثقافة في وادٍ ومن وادٍ آخر.

في الغرب وفي المجتمعات المصنعة المتقدمة عموماً يسود العلم الذي لا تؤطره قيم ثقافية. أما عندنا في البلدان العربية، وبلدان العالم الثالث عموماً، فتسود الثقافة التي لا تؤطرها قيم علمية. وفي ما يخصنا يمكن القول إنه ما لم نعمل على دمج العلم في ثقافتنا وربط ثقافتنا بالعلم فإننا لن نخطو الخطوة الحقيقية الأولى نحو التنمية. أما الغرب فيمكن القول بصدده ـ وهذا ما ينادي به مفكروه ـ إنه ما لم يعمل على دمج الثقافة الإنسانية في العلم وربط قيمه بها فإنه لن يكتشف قط طريقه نحو حياة إنسانية، حياة تجعل الإنسان القيمة الأولى والأخيرة.

عاشراً: المؤقت الدائم... والدرس المتخلّف

وبالنظر لما ذكرت من بطالة الخريجين وسيطرة صندوق النقد الدولي و... و... وهي أمور لا يذكرها الكتاب المدرسي ولا يشير إليها الأستاذ في درسه، فإن من المظاهر الجديدة للتخلف تخلّف «درس التخلف» في مدارسنا وبالتالي تأخر الأساتذة عن الركب وغفلة أو تغافل المصححين الذين يعتبرون الاجابات التي تردد معطيات «الدرس المتخلف» إجابات صحيحة.

من الأسئلة الشائعة المتكررة في امتحانات شهادة الباكالوريا (الثانوية العامة) في مادة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس سؤال يُطرح بالصيغة التالية: «هل التخلف صفة ذاتية طبيعية في البلدان المسماة متخلفة أم أنه ظاهرة مؤقتة؟». وكما هو واضح

فإن هذا السؤال من الأسئلة التي تحمل معها جوابها والتي يكون الهدف منها، في الأغلب الأعمّ، حمل الطالب على اظهار الجواب المتضمَّن في السؤال، كجواب وحيد ممكن، وابعاد الأجوبة المحتملة الأخرى وبناء خطاب مقالي (استدلالي) في هذا الاتجاه.

ليس من المنتظر إذن أن يجيب التلاميذ بالقول «إن التخلف ظاهرة ذاتية طبيعية في البلدان المسماة متخلفة» وإنما المنتظر، بل المطلوب منهم، أن يبينوا كيف أن «التخلف ظاهرة مؤقتة عابرة»، وأن يحشدوا لنصرة هذا الرأي أكثر ما يمكن من الوقائع والحجج والبراهين مستظهرين أو مستوحين أو ملخصين ما سبق أن تلقوه في المدرسة في الموضوع من أساتذتهم، وما قرأوه في الكتب المدرسية أو في المراجع «الكلاسيكية» في المادة.

والأساتذة في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، وكذلك الكتب المدرسية والمراجع «الكلاسيكية» لا تقرر من الآراء إلا تلك التي تُعتبر «حقائق علمية»، أعني التي تؤكدها التجربة وتحسم في أمرها أو التي تحظى بالرضى والقبول من جانب الباحثين المختصين. أما النظريات التي هي مجرد نظريات، أعني التي هي مجرد آراء فيها قليل أو كثير من الأخذ والرد، فهي لا تُلقَّن للتلامذة رواد المدارس وإنما تطرح للنقاش على الطلاب رواد الجامعات والمعاهد العليا.

ولما كان الموضوع الذي نحن بصدده قد طُرح على تلامذة الباكالوريا ذات سنة، فإن من المنتظر، كما قلنا، أن يبني الطلاب أجوبتهم على «الحقائق» العلمية التي تلقّوها في الموضوع والتي تنتهي كلها إلى «حقيقة» عامة هي «أن التخلف ليس ظاهرة طبيعية ذاتية في الدول المسماة متخلفة وإنما هي ظاهرة مؤقتة» بمعنى أن البلدان المتخلفة ليس محكوماً عليها بالتخلف إلى الأبد، وإنما هي تجتاز مرحلة دنيا أو متوسطة من مراحل النمو وبالتالي فمن «الصواب» أن تسمّى «البلدان النامية» بدل «المتخلفة».

والحق أن هذه الفكرة قد استقرت في ذهني كـ «حقيقة» علمية منذ أوائل الستينيات، وكنت قد ساهمت في تأليف كتاب في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس لطلاب الباكالوريا المغربية (ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٦) وكان موضوع «التخلف» من نصيبي فكتبت فيه «درساً» في الاتجاه المنَوَّه به اعلاه ملخصاً ما كانت تكرسه، يومذاك، بحماس وإصرار أدبيات «التخلف» أعني الكتب والمنشورات التي تعالج «مشكلة التخلف» وقضية التنمية.

كان «الدرس» ـ وما يزال ـ كلاسيكياً في شكله ومضمونه: يبرز مدى تعقيد ظاهرة التخلف ويستعرض عواملها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ويشرح أسبابها لينتهي في الأخير إلى بيان سبل، بل سبيل التنمية.

كتبت هـذا «الدرس»، كـما قلت في أواسط الستينيات، أي منـذ نصف قـرن. وبما أن صلتي بالتعليم الثانوي قـد انقطعت بعـد ذلك بسنـة واحدة إذ التحقت بهيئـة التدريس في الجامعة متفرغـاً إلى موضـوعات أخـرى من الدراسـة والبحث، فقد بقي «الـدرس» جامـداً حيث كان يعكس تصـورات وآراء الستينيـات ونسيت تمـامـاً هـذا الموضوع وغيره من الموضوعات التي ساهمت بها في الكتـاب المذكـور إلى أن كان شهـر حزيران/ يونيو من تلك السنة حينما طرق باب منـزلي شاب يـطلب مقابلتي ليتحـدث إلي في أمر قال عنه إنه «حيوي» بالنسبة إليه.

استقبلت الـطالب واستفسرتـه عن مـراده فقـال: سـأختصر وأدخـل تـواً في الموضوع. لقد تقدمت لامتحان الباكـالوريـا وظهرت النتيجـة ولكني لم أنجح. قلت: لماذا؟ وهل تعرفت على المادة التي لم يحالفك فيها التـوفيق؟ قال: نعم، مـادة الفلسفة. لقد كان نص السؤال كـما يلي: «هـل التخلف ظاهـرة ذاتية طبيعيـة في البلدان المسماة متخلفة أم أنه ظاهرة مؤقتة»؟ قلت: هذا موضوع «مبتـذل» سهل، جـوابه معـروف، وهو عندكم مطروق في الكتاب المدرسي، والأساتذة عادة يولونه عنايـة خاصـة. قال: هـذا صحيح. ولكنني لم اقتصر في اجـابتي على مـا ورد في درس الأستـاذ ولا عـلى مـا ذكرتم في كتابكم. وبصراحة يا أستاذ لقد أردت أن «أَتَفَلْسَفَ». قلت: كيف؟ قـال: تذكر يا أستاذ أنكم قلتم في كتـابكم ـ وأستاذنـا أكّد هـذا ـ إن من بين أسبـاب تخلّف البلدان المسماة متخلفة «قلة الأُطـر» (الكـوادر) فيهـا. قلت: نعم، صحيـح. قـال: وقلتم أيضـاً وقـال الأستـاذ إن من شروط التنميـة «تكـوين الأُطـر» في مختلف فنـــون المعـرفة. قلت هـذا صحيح. قـال «هنا مـربط الفرس». قلت: كيف؟ قـال: أنـا لا أخفي عليك يا أستاذ أنني لم أعُد أُؤمِنُ بصحة هذا الطرح للمسألة. لقد تكونت لديَّ من خلال معطيات ملموسـة قناعـة أخرى. وأنـا أستميحك إذا استعملت كلمـة فيها شيء من الوقاحـة، فإن قصـدي سليم. قلت: تفضّل قـل. قال: لقـد تكونت لـديَّ بالتجربة قناعة مؤداها أن درس «التخلف» كما تلقيناه سواء من الأستاذ أو من كتـابكم «درس متخلف». قلت: كيف؟ قال: لقد تغيّر الوضـع يا أستـاذ ولم يعد صحيحـاً أن من بين أسباب التخلف: «قلة الأُطر». فإن لي أقارب يحملون شهادات علميـة عاليـة منهم أطباء، ومنهم مهندسون، منهم من تخرّج من جـامعاتنـا ومنهم من جاء بشهـادته من جامعات أوروبا. . . ومع ذلك فهم وزملاؤهم عاطلون، منهم من قضى سنتين في البحث عن عمـل ومنهم من قضى ثلاث سنـوات وأكثر، بـدون طائـل. وقـد أثـيرت مشكلتهم في الصحـف، بل وحتى في «البرلمـان» وأصبحت تعرف اليـوم باسم «مشكلة بطالة الخريجين»، وهي نفس المشكلة التي تحدثت عنها صحف في بلدان عربية أخـرى تحت اسم «هجرة الأدمغة»، قاطعته قائلاً: صحيح، ولكن ما علاقة هذا بسقوطك في امتحان الباكالوريا؟ قال: لقـد كتبت جوابـاً «تفلسفت» فيه قليـلاً. أليس من حقي يا

أستاذ أن أتفلسف في مادة الفلسفة؟ قلت وماذا كتبت؟ قال: لقد كتبت، من بين ما كتبت، أن التخلف طال أَمَدُه، وأنه ليس ظاهرة مؤقتة عابرة كما يقال، أو على الأقل لم يعد اليوم كذلك، وان أسبابه ليست هي تلك التي درسناها في المدرسة والتي من جملتها قلة الأطر أو الكوادر بدليل أن كثيراً من البلدان المتخلفة تعاني اليوم من مشكلة بطالة الجامعيين الخريجين من دكاترة وأطباء ومهندسين. ثم أضاف يقول: ثم إني يا أستاذ مداوم على قراءة الصحف والمجلات فأصبحت أعرف شيئاً عن التبعية الجديدة التي يكرسها صندوق النقد الدولي وعن الأموال الهائلة المودعة، بل المرهونة، في بنوك أوروبا وأمريكا، وأصحابها الأسميون من أثرياء العالم الثالث وأغنيائه لا يستطيعون سحبها... وعرفت أن أهم موارد بعض البلدان المتخلفة يتكون من عائدات أجور أبنائها العاملين في الخارج، عرفت هذه الأمور من الصحف والاذاعات وعرفت بطالة الجامعيين من خلال الواقع الذي أعيشه فكتبت هذا كله في اجابتي على سؤال الامتحان.

قلت: هذا جيد جداً.

قال: ولكنني لم أقف عند هذا الحد. لقد وجدت نفسي متردداً محتاراً بخصوص «الخاتمة»؟ هل أقول: «التخلف ظاهرة طبيعية ذاتية في البلدان المسماة متخلفة» أم أقول: «إنه مجرد ظاهرة مؤقتة»؟ وبعد تفكير قررت أن أنتهي إلى الخلاصة التالية: وهي أن التخلف كان يبدو ظاهرة مؤقتة عابرة عندما كان يفسَّر بقلة الأطر وانتشار البطالة بين الأميين والوقوع تحت طائلة بقايا الاستعمار... الخ، أما اليوم فقد انقلبت الأمور وأصبحت كثرة الأطر وبطالة الخريجين من علامات التخلف، كما تطورت رواسب الاستعمار القديمة لتصبح تبعية على مستوى أعمّ وأشمل، أما «قلة رؤوس الأموال» التي كانت من قبل من عوامل التخلف فإن هناك اليوم ما يمكن التعبير عنه بـ «هجرة رؤوس الأموال» لا بل فرارها وافتقاد القدرة على التحكم فيها... إلخ. وحتى لا أجرح كبريائي الكاذب، أنا الذي أعيش في بلد متخلف لجأت إلى عبارة تقرر حلاً وسطاً فكتبت: إن ظاهرة التخلف إذا هي لم تكن بـ «الطبع الذاتي» فهي ليست بـ «المؤقت العابر».. إنها في الواقع الراهن من جنس ثالث: جنس «المؤقت الدائم».

قلت: كل هذا جميل ورائع، وما أظن أن هذا يمكن أن يكون سبباً لرسوبك في الامتحان.

قال: ولكنني أضفت فقرة أخرى لست أدري كيف حصل وكتبتها. لقد ختمت ورقتي بالقول: «وبالنظر لما ذكر من بطالة الجامعيين وسيطرة صندوق النقد الدولي و... و... وهي أمور لا يذكرها الكتاب المدرسي ولا يشير إليها الأستاذ في درسه،

فإن من المظاهر الجديدة للتخلف: تخلّف «درس التخلف» في مدارسنا، وبالتالي تأخُّر الأساتذة عن الركب وغفلة أو تغافل المصححين الذين يعتبرون الاجابات التي تردِّد معطيات «الدرس المتخلف» اجابات صحيحة».

حادي عشر: القرآن والعلوم الكونية

«وهذه الشريعة المباركة أُمية، لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح (. . .) وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلاّ ما وصفها الله به من الأمية. فالشريعة إذن أمية».

نسمع بين حين وآخر عن صدور كتاب في موضوع «القرآن والعلوم الكونية» يضاف إلى سلسلة الكتب التي أخذت تظهر بين حين وآخر منذ القرن الماضي والتي كان أشهرها وأعمّها تفسير طنطاوي جوهري. ولا شك أن مقصود هؤلاء المؤلفين مقصود لا تشوبه شائبة إذ يهدفون إلى إبراز شمولية القرآن الكريم ببيان أنه سبق إلى الكشف، أو على الأقل إلى الإشارة، إلى كثير من الحقائق التي لم يستطع العلم الوصول إليها إلا حديثاً، مما يشكّل مظهراً جديداً من مظاهر إعجازه.

ومع نبل هذا المقصد وشرفه فالمسألة في تقديري فيها نظر، وهذه بعض من وجوهه:

ـ أن يقوم علماء الغرب بالكشف عن حقيقة علمية، في الأرض أو في السماء، انطلاقاً من مبادىء فكرية وفرضيات منهجية لا علاقة لها إطلاقاً لا بالقرآن ولا بالدين، أي دين ـ ومنهم من لا يؤمن بالله أو على الأقل لا ينطلق من ايمانه في عملية البحث العلمي ـ أقول أن يكتشف علماء الغرب حقائق علمية ثم يأتي أحدنا، نحن الذين لم نكتشف شيئاً، ويقول: هذا «موجود» عندنا في القرآن الكريم، ثم يعمد إلى تأويل آيات وألفاظ في القرآن بالصورة التي تخدم غرضه وبطريقة لا تخلو في أغلب الأحيان من تعسف، ضارباً صفحاً عن آيات أخرى يخالف ظاهرها ما يريد أن يثبته بالتأويل ـ أعود فأقول أن يفعل أحدنا هذا وأكثر فهذا ما لا يخدم أية قضية من قضايانا، وهذا ما لسنا في حاجة إلى تكلّفه، بل قد ينقلب الأمر علينا فيسألنا سائل ممن له قضية تناقض قضيتنا قائلاً: «وأين كنتم؟ ولماذا لم تزيلوا الستار عن هذه الحقائق العلمية وهي لديكم في كتابكم كما تزعمون؟»، إلى غير ذلك من الاعتراضات

والاحراجات التي تزرع الشكوك، والتي نحن أصلاً في غنى عنها، لأن قضيتنا أصلاً في غنى عن تأييد أو عدم تأييد «الحقائق» العلمية لكتابنا.

- وهذا يقودنا إلى وجه آخر من وجوه النظر في هذه المسألة: ذلك أن الحقائق العلمية، هي دائماً وأبداً، حقائق نسبية، وفي الغالب مؤقتة لأن العلم ينمو ويتجدد ويتجاوز نفسه باستمرار، بحيث ان كل حقيقة يكتشفها هي معرضة أصلاً لأن يتجاوزها اكتشاف علمي آخر يجعل منها نظرية باطلة أو «حقيقة» لم تعد نافعة ولا مفيدة لكون العلم لم يعد في حاجة إليها. وإذن فربط آية من آي الذكر الحكيم بكشف من الكشوف العلمية ينطوي على مجازفة خطيرة، لأنه لا أَحَدَ يضمن أن هذا الكشف العلمي سيظل يشكل بالنسبة إلى العلم والعلماء حقيقة علمية، حتى ولو كان واضحاً وضوح النهار، ذلك لأن العلم لا يحترم وجهة النظر البيانية القائلة: «وهل يحتاج النهار إلى دليل؟». إن الشغل الشاغل للعلم هو إقامة الدليل باستمرار على أن «النهار» هو بالفعل «نهار».

ونتأدى من هنا إلى وجه آخر من وجوه النظر في هذه المسألة: ذلك أن القرآن «بيان للناس». والناس الذين خاطبهم القرآن بلغتهم هم عرب الجزيرة العربية وقد خاطبهم بطريقتهم البيانية وعلى معهودهم وقدرتهم على الفهم والمعرفة، فَلَفتَ نظرهم إلى ظواهر الكون التي تَبِينُ بنفسها لمن تَبَيَّنَ، لفت نظرهم إلى حركة الشمس الظاهرة «التي تجري لمستقر لها» كما تراها العين المجردة، ولفت نظرهم «إلى الأرض كيف سطحت» كما تبدو في شكلها الظاهري للعين المجردة، والتي يراها الإنسان مسطحة سواء كان واقفاً أو راكباً دابة أو سيارة، متجهاً شمالاً أو جنوباً، شرقاً أو غرباً، طال به السفر أو قصر، كما تبدو له الشمس كل يوم وهي «تجري لمستقر لها» وهو مكان غروبها عن عين الناظر حيث تبدو له وكأنها قد استقرت بعد أن غربت... مثل هذا الفهم البياني الذي هو من نوع «وهل يحتاج النهار إلى دليل؟» هو الأنسب، لأنه في متناول الإنسان مهما كانت درجة تطوره الفكري، أنه فهم يقوم على المشاهدة الظاهرية للشيء، وهو يفي بالغرض، في هذا الموضوع، غرض «الاعتبار» والانتقال من المشاهدة إلى طرح السؤال: «من خلق هذا؟».

وإذن، فالمسألة فيها نظر فعلاً، بل إن العمل الذي يقوم به المؤلفون المحدثون في موضوع «القرآن والعلوم الكونية» والذي يعتمد كما قلنا على تأويلات وأحياناً على تحليلات غير ناجحة في الغالب، هو عمل فيه تكلّف كبير ومظنة لإثارة الشكوك. نعم أنا أستثني من ذلك ما قام به طنطاوي جوهري في تفسيره لأن الدافع الأساسي الذي دفعه كان في ما اعتقد دافعاً آخر مختلفاً تماماً ومشروعاً تماماً وكان الوقت في حاجة إليه. لقد كان الرأي السائد آنذاك عند الجمهور وعند كثير من الفقهاء أن الاشتغال بالعلوم

الطبيعية حرام. وهذا رأي كرسه الغزّالي بكتابه «تهافت الفلاسفة». وبما أن «العلم الطبيعي» الذي أفتى الغزّالي بتحريم بعض مسائله هو «العلم» الذي كان يوظفه الباطنية (الاسماعيليون) في إثبات عقائدهم المخالفة لعقائد أهل السنّة، والمبتعدة كثيراً عن منطوق القرآن ومفهومه البياني، وبما أن هذا «العلم» قد ظل هو كل ما يعرفه الفقهاء، فلقد ظلوا ينظرون إلى العلوم الطبيعية الحديثة، بل إلى كل علم لا يدخل في دائرة علوم الدين وعلوم اللغة نظرة ملؤها الحذر والحيطة وبالتالي نَهَوا الناس عن الاشتغال بها. فجاء طنطاوي جوهري ليبين أن العلوم الطبيعية الحديثة تختلف في طبيعتها ومقاصدها عما كان يتصوره الفقهاء من كونها قد تجر إلى «الكفر»، وأنها بالعكس من ذلك تشهد بصدق القرآن والقرآن يشهد بصحتها. ومن السهل بعد هذا استنتاج ما كان يرمي إليه طنطاوي وهو أن تعلّمها واجب ضروري، خصوصاً وهي قد أصبحت سبيلاً لاكتساب القوة والمران. كان هدف طنطاوي جوهري خدمة قضية كانت مطروحة في عصره. وبما أن هذه القضية أصبحت منتهية فمحاولته والمحاولات المماثلة لها قد صارت اليوم غير ذات موضوع.

أما أن يكون المؤلفون المعاصرون يهدفون إلى إثبات أن «العلم» يزكّي القرآن، فهذا ما لسنا في حاجة إليه، ولا كان القرآن في يوم من الأيام في حاجة إليه. إنها عملية ايديولوجية إذا قبلناها وسلّمنا بفائدتها كان علينا أن نقبل توظيفاً ايديولوجياً مماثلاً للقرآن الكريم عرفه التاريخ الإسلامي، وهو التأويل الإسماعيلي. وكما هو معروف فالمذهب الإسماعيلي يقوم كله على تأويل القرآن وفق «الحقائق العلمية» التي كانت سائدة في ذلك العصر (القرون الثالث والرابع والخامس الهجري) «حقائق» الفلسفة الدينية الهرمسية. لقد بنوا عقيدتهم على «حقائق» يحكم العلم اليوم ببطلانها ثم عملوا على تأويل القرآن بالشكل الذي يزكّي تلك الحقائق ثم قلبوا الأمر فقالوا إن مذهبهم هو وحده الصحيح لأنه «يشهد» له القرآن و«العلم» معاً.

وقد ردّ أهل السنّة عليهم ردوداً... منها رد الغزّالي المشار إليه. ولكن هاتيك الردود كانت تستند إلى حجج «كلامية» وتعتمد أساليب المتكلمين، أساليب الجدل، وهي أساليب لا تحسم الموقف وكل ما تستطيع فعله هو إثارة الشكوك أمام الخصم بإفساد حججه. أما الرد الحاسم والقول الفصل، في نظري، فقد جاء في إطار محاولة جريئة ترمي حسب قول صاحبها إلى «تأصيل الأصول» محاولة الفقيه الأصولي أبي اسحاق الشاطبي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ الذي دعا إلى بناء أصول الشريعة على مقاصدها. فالشارع (الله) وضع الشريعة بقصد أن يفهمها الناس الذين خاطبتهم فجعلها على قدر افهامهم. وبما أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم كانوا أمة أميّة - يقول الشاطبي - فإن «هذه الشريعة المباركة أميّة لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على

اعتبار المصالح»، أي أن «الشريعة التي بعث بها النبي ﷺ الأمي إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً» هي «على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية» وهو «معنى كونها أمية أي منسوبة إلى الأميين. وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وقع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذن أمية».

ثم يمضي الشاطبي في استعراض علوم العرب في الجاهلية ومنها «علم النجوم وما يختص به من الاهتداء في البر والبحر» و«علم الأنواء وأوقات نزول المطر»... الخ، ليقرر أن العلوم التي يجب أن يُفهم بها القرآن هي هذه العلوم التي كانت لدى العرب والتي خاطبهم القرآن في إطارها فأَقَرَّ بعضها وأبطل بعضها الآخر (كالكهانة والسحر)... ثم يتعرض للحديث عن أناس «تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم (= الرياضيات) والمنطق... وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح» أي إذا نظرنا إليه من منظور مقاصد الشرع وجدناهُ عملاً لا يدخل في إطارها وبالتالي فهو تجاوز على القرآن.

وبعد ألَا يصدق هذا على عمل معاصرينا من مؤلفي الكتب في موضوع «القرآن والعلوم الكونية»؟ سؤال نطرحه للتأمل.

الفَصْل السَّابع

المسْألةُ القَوْميَّة

أولاً: الدولة القطرية أساس الوحدة العربية

... وإذن فكل تفكير في الوحدة العربية، اليوم أو غداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطريّة العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له، إطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهمة.

كيف يعيد القوميون العرب بناء الفكر القومي، كيف ينبغي أن يعملوا على **إعادة تأسيس فكرة الوحدة في الوعي العربي المعاصر**: وَعْي هذا الجيل والأجيال المقبلة؟

سؤال لا نظن أن أحداً ممن ينتمي إلى الفكر القومي العربي نوعاً من الانتماء يجادل في مشروعية طرحه في الظروف الراهنة. إن هذا يعني أن هناك اجماعاً، أو شعوراً عاماً، بأن المشروع الذي بَشّر به، منذ قرن أو يزيد، دعاةُ الوحدة العربية والعاملون من أجلها، أصبح في حاجة إلى تجديد.. إلى إعادة تأسيس.

لماذا هذا الإجماع على ضرورة إعادة تأسيس «الوحدة العربية» في الوعي العربي المعاصر؟

لنتجنب أحكام القيمة ولننظر إلى المشروع القومي الذي «عاش عليه» الوعي العربي طيلة القرن الماضي، لا من خلال مقولتي «النجاح» و«الفشل»، بل من خلال ما حققه تاريخياً: لا من خلال ما كان يدعو إليه بل من خلال الوظيفة التاريخية التي قام بها. وفي نظرنا فإن المشروع القومي - أو «فكرة الوحدة» - قد حقق هدفه الموضوعي، التاريخي، مع إعلان استقلال الجزائر عام ١٩٦٢، ويمكن أن نَمُدَّ في عمره

إلى هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ : **ذلك لأن الوظيفة التاريخية لفكرة الوحدة العربية كانت، خلال المائة سنة الماضية، هي تحقيق «استقلال الأقطار العربية»**. وعندما استقلت الجزائر، وعندما اتضح أن العرب أصبحوا عاجزين عن تحرير فلسطين وتمكينها من الاستقلال، بواسطة حرب تخوضها دول عربية قطرية، غدا واضحاً أن فكرة الوحدة، كما كانت تتحقق في الواقع، أصبحت بغير مضمون، الشيء الذي جعل المشروع القومي يبدو وكأنه وقع في مأزق.

لقد وظِّفت فكرة الوحدة في المشرق العربي خلال أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، في النضال من أجل «الاستقلال عن الترك» ووظِّفت بعد ذلك، في المشرق والمغربِ معاً في معركة «طرد» المستعمِر وتحقيق «الاستقلال» للأقطار العربية كما صَنَعَتْ خريطتَها الدولُ الاستعمارية. وعندما استقلت مجموعة من الأقطار العربية وتأسست جامعة «الدول العربية»، في أواسط الأربعينيات، أخذت الدولة القطرية العربية تترسخ ككيان مستقل يعمل على تجذير وجوده وتأكيد ذاته. أما المهمة الوحدوية لجامعة الدول العربية فقد أصبحت منحصرة في عقد اتفاقيات للتعاون من جهة وفي مساعدة الأقطار العربية التي لم تكن قد حققت استقلالها: مساعدتِهَا في تحقيق هذا الاستقلال والخروج إلى الوجود بدولها القطرية من جهة أخرى. . . وكان آخر قطر حققت فيه فكرة الوحدة العربية مهمتها التاريخية تلك، مهمة انشاء الدولة القطرية، هو الجزائر.

وتأتي هزيمة ١٩٦٧ لتسجل نهاية النهاية: لقد كشفت عن أن الدول القطرية العربية التي رَوَّجَتْ لفكرة الوحدة العربية أكثر من غيرها لا تقلّ تمسكاً بكيانها القطري، وبالتالي فهي لا تريد ولا تقبل التضحية بدولتها القطرية من أجل تحرير فلسطين وتحقيق الوحدة. . . وها هي فلسطين تشق اليوم طريقها نحو الاستقلال، نحو الخروج إلى الوجود بدولتها القطرية، من خلال كفاح تُتَوِّجُه اليوم انتفاضة وطنية لا «دخل» للدول القطرية العربية في قيامها. وها هي دول الجامعة العربية المجتمعة في مؤتمر قمة بالجزائر (١٩٨٨) تبحث عن السبل الممكنة لمساعدة انتفاضة الشعب الفلسطيني، انتفاضة الاستقلال. و«السبل الممكنة» في مثل هذه الحالة معروفة في تقاليد جامعة الدول العربية: إنها المساعدات المالية، والعمل في المحافل الدولية. . . إلخ. وغداً ستظهر الدولة الفلسطينية المستقلة إلى الوجود، وستكون آخر الدول القطرية العربية المشكّلة «جامعة الدول العربية».

وإذن، فكل الأدبيات الوحدوية وكل النضالات والتضحيات التي بذلت من أجل الوحدة خلال المائة سنة الماضية، كل ذلك قد انتهى، لا إلى تحقيق الوحدة العربية، بل **إلى تحقيق الشرط الموضوعي لإمكانية قيام وحدة عربية ما**. هذا الشرط

الموضوعي هو وجود دول قطرية مستقلة على الأرض العربية. ذلك لأنه كان يستحيل عملياً قيام وحدة عربية أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية. وكان يستحيل عملياً الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في الوطن العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال، دول كان من الحتم عليها أن تنصرف إلى بناء كيانها وتحقيق ذاتيتها.

لقد تحقق هذا الشرط الموضوعي في المغرب العربي «قانونياً» باستقلال الجزائر عام ١٩٦٢، وتحقق «عَكْسِياً» في المشرق العربي بفشل «القومية العربية» في تحرير فلسطين عام ١٩٦٧ والقبول بالتالي، شيئاً فشيئاً، بالدولة القطرية الفلسطينية (الشيء الذي كان يُعتبر من قبل «إلْحَاداً» في حق القومية العربية). غير أن التحقيق القانوني لهذا الشرط لم يكن كافياً: لقد كان لا بد من فترة تَبْنِي فيها الجزائر كيانها وتحقق ذاتيتها كدولة لكي تستطيع التفكير في الوحدة. ولذلك فعندما تحدّث الرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين - ذي الميول العربية والوحدوية المعروفة - عن الوحدة طرح شعار «وحدة الشعوب» بدل وحدة الدول، لأنه كان منهمكاً في بناء الدولة الجزائرية. واليوم وقد تَمَّ بناء الدولة القطرية في الجزائر وبدأت هذه الدولة «تَشْبَعُ» من نفسها كما «شبعت» كل من المغرب وتونس وليبيا وموريتانيا من دولها القطرية، اليوم فقط أصبحت فكرة المغرب العربي الموحد - نوعاً ما من التوحيد - مسألة ممكنة التحقيق موضوعياً. وسيحدث الشيء نفسه في المشرق، بعد سنوات، عندما تقوم الدولة الفلسطينية وتأخذ في «الشبَع» من نفسها، الشيء الذي قد لا يستغرق مرحلة طويلة، نظراً لطبيعة المنطقة. (هذا إذا لم يتجه حل القضية الفلسطينية اتجاهاً «وحدوياً» من البداية، كقيام دولة اتحادية بين الأردن وفلسطين).

الشرط الموضوعي لتحقيق الوحدة العربية، أيّ نوع من الوحدة، قد توفر الآن في المغرب العربي، وهو على وشك التحقق في المشرق العربي. هذا الشرط هو قِيَامُ الدول القطرية العربية أولاً ودخولها في مرحلة «الشبَع» من الذات ثانياً. ونحن نقصد بـ «الشبع من الذات» الحاجة إلى تأكيد الذات والدخول في «التاريخ» من جهة، والشعور بالقصور الذاتي والعجز التاريخي من جهة أخرى. الأقطار العربية الآن، كبيرها وصغيرها غنيّها وفقيرها، لم تعد تشعر بالحاجة إلى تأكيد الذات، فذلك ما حققته في العقود الأخيرة، وإنما هي تشعر شعوراً متزايداً بـ «القصور الذاتي»، أعني **قصور الدولة القطرية وعجزها عن مواصلة تحقيق وجودها والحفاظ على استقلالها** منفردة. إن الدولة القطرية العربية في المغرب كما في المشرق أصبحت تعي تماماً أنها أضحت عِبْئاً على نفسها، وانها بدون الدخول في نوع من الوحدة مع أقطار عربية أخرى، أو مع أقطار العربية مجتمعة لا يمكن أن تضمن لنفسها الاستقلال والاستمرار، فضلاً عن الأمْن الغذائي.

نخلص مما تقدم إلى أن الايديولوجيا القومية التي دأبت منذ القرن الماضي على طرح «الوحدة العربية» كبديل لواقع «التجزئة»، والتي اعتبرت بالتالي الدولة القطرية ـ وَبِلُغَتِها هِيَ: «الكيانات القطرية» ـ واقعاً «مزيفاً» يجب التشهير به والعمل على محاربته، **إن الايديولوجيا القومية هذه قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي الذي هو الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم.** وإذن، فكل تفكير في الوحدة العربية، اليوم وغداً، لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة، هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له، اطلاقاً، أية وظيفة ولا أية مهمة.

والتفكير في الوحدة العربية انطلاقاً من الدولة القطرية يتطلب، أولاً وقبل كل شيء، اقرار اختيارات أساسية في قضايا كانت الايديولوجيا القومية السابقة تطرحها طرحاً متخرطاً في حلمها القافز على الدولة القطرية، وبالتالي طرحاً غير موضوعي، غير تاريخي. هذه القضايا هي التالية: قضية الديمقراطية، قضية الزعامة و«الاقليم القاعدة»، قضية شكل الوحدة.

قضايا ثلاث تشكل معالجتها. معالجة موضوعية تاريخية، **المدخل الضروري لإعادة بناء الفكر القومي**: الشرط الذاتي لتحقيق الوحدة.

ثانياً: يجب البدء بدمقرطة الفكرة القومية

قد يقول قائل: إنك بربطك الفكر القومي بالديمقراطية هذا النوع من الربط تنزع منه قوَّته الايديولوجية، القوة التي تحقق بها «الايديولوجيا» هيمنتها. وأقول: أنا أعي هذا تماماً، ولكني أفضل الوصول إلى الهيمنة بطريق الديمقراطية لأنها وحدها الطريق التي تجعل منها هيمنة مشروعة أما الطرق الأخرى فهي لا تؤدي في مثل وضعنا العربي الراهن إلا إلى تداول الاستبداد.

لا أكتم القارىء أنني أُحِس، كلما وجهت تفكيري إلى قضية «الديمقراطية» في الوطن العربي، القديم منه والحديث والمعاصر، أُحِسُ وكأنني أريد إقحام عنصر «غريب» في جسمه. غير أن ما يجعلني أقاوم هذا الاحساس، ولا أستسلم له، هو ايماني بأن لا شيء يبرر الحكم بأن هذا الجسم «يرفض» بطبيعته ذلك العنصر «الغريب» عنه: الديمقراطية.

والحق أن الديمقراطية المعاصرة، كما أفرزها تطور أوروبا، هي نتاج ظروف ومعطيات تاريخية لم يعشها وطننا العربي: إن «ديمقراطية» أثينا وروما في «العصر

القديم» كانت مشروطة بنظام العبودية الذي كان قائماً فيهما، فلولا هذا النظام العبودي لما كان هناك ذاك «النظام الديمقراطي». والديمقراطية الغربية الحديثة هي امتداد مباشر لتطور نظام الاقطاع كما عرفته أوروبا. وبما أن الوطن العربي - بل العالم غير الأوروبي الغربي عموماً - لم يعرف لا النظام العبودي ولا النظام الاقطاعي، بالشكل الذي عرفتهما به أوروبا الغربية، فإنه لم يعرف بالتالي ما كان نتاجاً لهما: أعني الديمقراطية.

غير أن هذه الحقيقة التاريخية ليست قانوناً حتمياً من جنس القوانين الطبيعية التي يَسْري مفعولها في كل زمان.. كلا. إن الحقائق التاريخية هي حقائق زمانية أولاً وقبل كل شيء، فإذا تغير الزمان تغيرت، أو على الأقل أصبحت قابلة لأن تتغير وأصبح من الممكن تاريخياً، بالتالي، ظهور حقائق تاريخية جديدة. وهكذا فإن ما يجعلني آمل في امكانية قيام الديمقراطية في الوطن العربي - وغيره من البلدان التي لم تعرفها في تاريخها - هو أن الظروف والمعطيات التاريخية التي كانت تقف دوماً عائقاً أمام انبثاق حياة ديمقراطية فيه قد تغيرت أو هي آخذة في التغير والتبدل، وأن الظروف والمعطيات الجديدة التي تحلّ محلها، ظروف ومعطيات الحداثة المادية والفكرية، تَحْمِلُ معها مظاهر من الديمقراطية، صريحة أو ضمنية، مظاهر يمكن أن تتحول إلى تربة صالحة وخصبة لغرس الديمقراطية في جسم المجتمع العربي، كمبدأ يحكم الفكر والسلوك.

وقد يتساءل القارىء وما هذه «الديمقراطية» التي افتقدناها طوال تاريخنا المديد، وما نزال نفتقدها، وما علاقة هذا بالفكر القومي وضرورة تجديده واعادة بنائه؟

وأجيب عن الشق الأول من السؤال بأن أوْضَحَ تعريف للديمقراطية بالنسبة إلى من يفتقدها هو ذلك الذي يميزها عن شيء أو أشياء يمتلكها. ذلك لأنه لا يمكن أن يدرك حقيقة الديمقراطية إدراكا واضحا مَن تقتصر علاقته معها على مجرد السماع بها، ولا أقول السماع عنها لأن كثيراً منا نحن العرب، إذا كان يسمع بوجود الديمقراطية في مكان ما من العالم فهو لا يسمع عنها ما يكفي لتكوين فكرة واضحة، **لأن السماع عن الديمقراطية يتطلب وجود حد أدنى من الديمقراطية هو حرية السماع والاستماع..** وهذه حرية ليست متوافرة عندنا بما يكفي، ليس بسبب جهل المستمع وحسب بل أيضاً بسبب أنواع من الرقابة مفروضة على السماع والاستماع.. لنعرّف الديمقراطية إذن بضدّها، فبضدّها تتميز الأشياء عندنا، ولنقل إنها: عكس الاستبداد.. عكس ممارسة السلطة ممارسة لا تخضع للتراضي الحُر بين أناس أحرار. إنها غياب التسلط والقمع في البيت والشارع والمدرسة والحزب والمجتمع ككل، ومن هنا يمكن تعريفها

تعريفاً ايجابياً بالقول إنها سلطة الشعب معبَّراً عنها بواسطة مؤسسات ينتخبها انتخاباً حراً. . ومعلوم أن هذا شيء افتقدناه وما زلنا نفتقده.

أما الشق الثاني من السؤال الآنف الذكر، ويتعلق بعلاقة الفكر القومي العربي بالديمقراطية كما طرحناها فأُجيب عنه جواباً بسيطاً واضحاً كما يلي: الفكر القومي عندنا جزء من الفكر العربي ككل، والفكر العربي مظهر من مظاهر الواقع العربي ككل، هذا الواقع الذي قلنا عنه إنه لم يعرف الديمقراطية ولم يمارسها، والذي عاش ويعيش في ظل الممارسات السلطوية الاستبدادية في كل مجال. وإذن، فالفكر القومي العربي كان وما يزال واقعاً تحت تأثير غياب الديمقراطية في وطننا العربي، كان وما يزال فكراً غير ديمقراطي مثله في ذلك مثل التيارات الفكرية الأخرى في الساحة العربية.

ولسنا في حاجة هنا إلى الرجوع إلى الأدبيات القومية العربية للبرهنة على واقع نعرفه جميعاً: يكفي أن نشير إلى التهميش الذي يُعَانيه مطلب الديمقراطية في أدبيات الأحزاب القومية، وإلى الهجوم والتشويه اللذين تعرّضت لهما الديمقراطية في أدبيات ايديولوجيي الأنظمة العسكرية، القومية منها وغير القومية، دَعْ عنك الممارسات اللاديمقراطية داخل هذا الطرف أو ذاك. لسنا في حاجة إلى تفصيل القول حول هذه المظاهر والوقائع المعروفة لدينا، لأننا نتحدث عنها. لنصرف اهتمامنا إذن إلى ما نَسْكُتُ عنه، إلى ما لا نراه، وإذا رأيناه أعرضنا عنه. لنذكّر، بهذه الحقيقة البديهية البسيطة وهي أن أيَّ تيار فكري لا يكون ديمقراطياً إلا إذا اعترف للتيارات الأخرى المخالفة والمضادة له بحقها في الوجود، وبحقها في الدفاع عن نفسها بالوسائل الديمقراطية ذاتها المتاحة للجميع. إن هذا يعني أن التيار القومي العربي لن يكون ديمقراطياً إلا إذا قبل منذ البداية التعايش ديمقراطياً مع التيارات الأخرى المختلفة معه، وطنية كانت أو اقليمية، دينية كانت أو علمانية. ذلك لأنه بدون هذا التعايش الديمقراطي الذي يتيح الفرصة للجميع لكسب الأنصار والطموح إلى التحول إلى أغلبية، بدون هذا النوع من التعايش الديمقراطي سيبقى الباب مفتوحاً أمام الهيمنة الاستبدادية. وهكذا سيرزح الناس تحت نظام من التسلط المتداول، يتناوب فيه على ممارسة الاستبداد جميع الفئات المتطاحنة.

هناك جانب آخر، ويتعلق هذه المرة بالطريق إلى الوحدة العربية المنشودة. هنا أيضاً لا بد من الانطلاق من البديهية الديمقراطية وهي الاعتراف لجميع الأقطار العربية بحق مُتَسَاوٍ في هذه الوحدة ما دامت الوحدة لم تتطور إلى مرحلتها الأخيرة مرحلة إلغاء الدولة القطرية. يجب أن يكون للدولة الصغيرة من الحق في إبداء الرأي مثل ما للدولة الكبيرة. ليس هذا وحسب، بل يجب أن نعترف بأن من حق أي قطر

عربي أن يختار عدم الانخراط في الوحدة. وبعبارة أخرى يجب أن ننظر إلى الوحدة العربية المنشودة على أنها ستكون عبارة عن عقد مبني على الاختيار الديمقراطي الحر. الاختيار في الانخراط فيها ولكن دون أن يلزم عن ذلك حرية الانسحاب منها. إن هذه مشكلة يجب أن تعالج بوضوح في دستور الوحدة.

واضح أن قيام الوحدة بهذه الطريقة الديمقراطية يتطلب أن تكون أنظمة الحكم في الأقطار العربية أنظمة ديمقراطية. وما دامت الديمقراطية غائبة فإن الطريق إلى الوحدة يجب أن يشق لنفسه دروباً ومسالك داخل النضال من أجل الديمقراطية على صعيد القطر الواحد. غير أن هذا لا يعني تأجيل التفكير في الوحدة أو الدخول فيها إلى ما بعد تحقق الديمقراطية في كافة الأقطار العربية. كلا، إن الوحدة يمكن أن تقوم، بهذا الشكل أو ذاك، بين الأقطار العربية جميعها، أو بين مجموعة أو مجموعات منها، في ظل الأنظمة القائمة، وذلك عن طريق التفاوض والتراضي بينها وبدافع تحقيق أنواع من التكامل والتعاون. وتبقى الديمقراطية مطروحة، تبقى قضية الجماهير والقوى الشعبية سواء في الدولة القطرية أو في «دولة الوحدة»، القضية التي سيتم من خلال النضال من أجلها تصحيح المكاسب الوحدوية وتعميقها. بل إن مثل هذه «الوحدة» التي قد تقوم بين الأقطار العربية في وضعها الراهن قد تفسح المجال لقيام تيار وحدوي واحد يخترق الحدود والفئات. تيار قومي واحد على الصعيد العربي.

قد يقول قائل: انك بِرَبْطِك الفكر القومي بالديمقراطية هذا النوع من الربط تنزع منه طاقته الايديولوجية، الطاقة التي بها يَسْعى إلى تحقيق الهيمنة، بل إنك تسحب من الايديولوجيا ما هو طبيعي فيها وهو النزوع إلى الهيمنة. وأقول: أنا أعِي هذا تماماً. ولكنني أفضل الوصول إلى الهيمنة بالوسائل الديمقراطية. إن ذلك وحده هو ما يجعل منها هيمنة مشروعة. أما الطرق الأخرى فإنها لا تؤدي، في وضعنا العربي، إلا إلى تداول الاستبداد.

وبعد، فقد يلاحظ القارىء أننا لم نعمل في هذه الفقرات، التي أردنا أن نعالج فيها جانباً من جوانب متطلبات اعادة بناء الفكر القومي العربي، إلا على التذكير ببعض البديهيات... والحق أننا لم نفعل أكثر من ذلك، ليس لأننا نبخل على القارىء بما هو أهم، بل لأننا نعتقد أنه ليس هناك ما هو أهم في عملية البناء من العودة إلى البديهيات... إن الحقيقة والصدق والصواب، وكل الأشياء الجميلة التي من هذا النوع، إنما نجدها في ما هو واضح وبسيط، في ما هو بديهي. وطبيعي أن يكون للوضوح والبساطة ثمن: رؤية الحقائق المرة كما هي، الاعتراف الصريح بالأخطاء. إن ذلك هو وحده الطريق القويم لممارسة النقد الذاتي البنّاء، الذي بدونه لا معنى لإعادة البناء.

ثالثاً: «الاقليم القاعدة»: مقولة غير علمية، غير اجرائية

وبعد، فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاتها بـل من أجل ما ستشبعه من حاجات وتحققه من منافع وتسْتَجِيبُ له من ضرورات. فعلى أساس إبراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل إقناع أو اقتناع بالوحدة العربية مستقبلاً. إنه بـدون هذا ستبقى كـما كانت، حلماً ايـديولـوجياً رومـانسياً يبحث لـه عن مجال للتحقق خـارج الحـاضر. في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

من الأفكـار التي راجت في العقـدين الأخـيرين، وفي إطـار «التنـظير» للوحـدة العربية، فكرة «الاقليم القاعدة»، وهي فكرة تربط امكانية تحقّق الوحدة العربية ببروز أحد الأقطار العـربية، المؤهلة لـذلك، كقـطر يدعـو للوحدة ويجـذب الأقطار العـربية الأخرى إليها، فهو المتزعم لفكرة الوحدة و«القاعدة» التي تتأسس عليها (القاعـدة هنا بمعنى قاعدة الهـرم وليس بمعنى القاعـدة النحويـة). وهذه الفكـرة مستلهمة ممـا سمّي بـ «التجارب الوحدوية» في بعض البلدان الأوروبية كألمـانيا وايـطاليا، كـما أنها تستعيد بشكل مباشر تجـربة الـوحدة المصريـة ـ السوريـة حيث برزت مصر بقيـادة جمال عبـد الناصر كـ «إقليم قاعدة» لوحدة عربية أعَمَّ وأشمل.

إن فكرة «الاقليم القاعـدة» هي من الأفكار والمفـاهيم والشعارات التي يجب أن يُعَادَ فيها النظر بصـراحة وبكيفيـة جذريـة إذا نحن أردنا فعـلاً الاتجاه، اتجـاهاً عمليـاً وسليماً، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي بالصورة التي تجعله مواكباً للتطورات التي حصلت والتي ستحصل.

بادىء ذي بدء يجب القول إنه بغضّ النظر عن الفوارق الجوهريـة بين الـوحدة الايـطالية والألمـانية وبـين الوحـدة العربيـة، وبصرف النظر كـذلـك عن المـلابسـات والظروف التي أحاطت بإعلان الوحدة بـين مصر وسوريـا والملابسـات والظروف التي أدت إلى انفصام سوريا عنها، يجب القول إن فكرة «الإقليم القـاعدة» تنبني عـلى آلية ايبيستيمولوجية (معرفيـة) خاطئـة فاسـدة، آلية قيـاس الوحـدة العربيـة المنشودة عـلى «الوحدة» التي تحققت في هذا القطر أو ذاك، في هـذه المنطقـة أو تلك. ومَكْمَنُ الخطأ في هذه الآلية المعرفية يعرفه جميع المؤرخين وجميع أولئك الـذين لهم علاقـة مع فلسفـة العلوم ومنـاهجها. ذلـك إنه من المقـرر المعروف في علم منهجيـة التاريـخ أن ما يميـز الحادثة التاريخية عن الحوادث الطبيعية والاجتماعية هي أنها حادثة فريدة لا تتكرر. إن عملية الوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادثة تـاريخية فـريدة مقيـدة بزمـانها وظروفهـا تماماً مثل وفاة ملك أو اعلان حرب. ومثل هذه الحوادث التاريخية تحدث مرة واحدة،

فهي فريدة لا تتكرر: إن وفاة ملك معيّن أو نشوب حرب معيّنة من الحوادث التي لا تحدث إلا مرة واحدة في التاريخ، ولذلك يقال: التاريخ لا يعيد نفسه.

نعم، لا أحد يشك في أن التاريخ مملوءٌ بحوادث متشابهة تحدث في أمكنة وأزمنة مختلفة، ولكن تشابه الحوادث التاريخية ليس من قبيل التشابه الذي يجعل منها أشباهاً ونظائر يمكن قياس بعضها على بعض، كلا. إن لكل حادثة تاريخية ظروفها وملابساتها، أسبابها وفرادتها، وبكلمة واحدة: تاريخيتها. وهكذا فالحوادث «الوحدوية» ـ ولا أقول «التجارب الوحدوية» لأن هذه عبارة غير مستقيمة علمياً، فالوحدة بين قطرين أو أقطار هي حادث تاريخي وليس «تجربة» كالتجارب الفيزيائية والكيميائية والاجتماعية ـ أقول إذن: الحوادث الوحدوية كثيرة ومتعددة على مسار التاريخ، ولكنها جميعاً حوادث فريدة، كل واحدة منها لها ظروفها وملابساتها الخاصة، وليس هناك في هذه الظروف والملابسات ما يمكن اعتباره «ثابتاً» أو قانوناً، بل كل مكوناتها هي عبارة عن «متغيرات» مرتبطة ارتباطاً جوهرياً باللحظة التاريخية. وإذن فالقول بوجود «قانون علمي للتجارب الوحدوية» قول غير علمي: ذلك لأنه إذا كانت الوحدة الايطالية أو الألمانية مثلاً قد تحققت انطلاقاً من اقليم قام بدور «القاعدة» أو القطب الجاذب، فليس معنى ذلك أنه لا بد في كل وحدة من اقليم من هذا النوع، ولا أنه كلما توفر مثل هذا الاقليم في منطقة ما من العالم كانت تلك المنطقة مؤهلة لأن تقوم فيها وحدة بين أقطارها.

وفكرة «الاقليم القاعدة»، فضلاً عن كونها فكرة غير علمية، هي أيضاً غير إجرائية، أعني أنها غير صالحة للتعبئة الايديولوجية في ظل الوضع العربي القائم. إن القول بـ «الاقليم القاعدة»، معناه تصور بناء الوحدة على أساس أن قطراً عربياً واحداً هو المركز والأقطار الأخرى أطراف وتوابع، معناه تقديم الوحدة العربية للأنظمة والشعوب على أنها تعني من الناحية العملية إسناد الرئاسة والزعامة والهيمنة إلى قطر معيّن منذ البداية، أي دونَ سابق تجربة ولا سابق انتخاب ولا سابق تَراضٍ. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يفتر حماس الأقطار «غير المؤهلة» لأن تكون اقليماً قاعدياً، بل من المنتظر أن تحارب هذه الأقطار كل دعوة إلى الوحدة التي من هذا النوع، دفاعاً عن كيانها ورفضاً للتبعية. وإذا عرفنا أن كثيراً من الأقطار العربية ـ بل جميعها ـ تَتَعصَّبُ لقطريتها، وأن كثيراً منها قد ترى في الوحدة المؤسسة على «الإقليم القاعدة» ضياعا لشخصيتها ومصالحها ـ أو على الأقل هذا هو رأي أصحاب المصالح في هذه الأقطار ـ إذا عرفنا ذلك تبين لنا أن فكرة الوحدة تحتاج في الظروف الراهنة ـ ولربما في جميع الظروف ـ إلى نوع من «تأليف القلوب». ومن هنا ضرورة تجنب كل ما من شأنه أن يجعل الوحدة تعني في أذهان بعض الأطراف نوعاً ما من الخسارة، بل يجب ابراز المكاسب وبيان طرق تنميتها بواسطة الوحدة ومن خلالها.

ومثل فكرة «الاقليم القاعدة» في فسادها وعدم إجرائيتها، فكرة «الزعيم» أو «القائد». إن ربط مشروع تاريخي ضروري لتقدم الأقطار العربية كمشروع الوحدة بظهور «قائد مُلْهَم» أو «زعيم بطل» معناه **نقل فكرة الوحدة من مجال الواقع إلى مجال الميثولوجيا، مجال الأساطير**. إن فكرة «الزعيم» في هذا المجال لا تختلف في شيء عن فكرة «المهدي المنتظر» التي عاشت عليها «جماهير» القرون الوسطى، الفكرة التي لعبت دوراً سحرياً في حمل الناس على الصبر وانتظار الفرج الذي يأتي ولا يأتي: يأتي لأن نهاية الزمان «قريبة»، ولا يأتي لأن عمر الطغيان مديد.

إن الحلم بـ «الوحدة» التي تتمحور حول «الإقليم القاعدة» ويقودها «الزعيم» حلم ميثولوجي، طوباوي. فأيٌّ من الأقطار المرشحة للوحدة أو الاتحاد، في أي بقعة من العالم، تقبل راضية التخلي عن كيانها وإعلان التبعية أو الاندماج في «الأخ الكبير»: الاقليم القاعدة؟ وأي شعب يقبل (والشعب طبقات وفئات ذات مصالح مختلفة) تسليم زمام أموره لـ «زعيم» يقع خارج حدود بلده؟ إن ذلك إذا حدث فإنما يحدث في ظروف استثنائية. والظروف الاستثنائية لا تشكّل قاعدة.

يجب التخلي إذن عن فكرة «الإقليم القاعدة» والتحرر من حلم «الزعيم البطل» والنظر بدلاً من ذلك إلى **مطلب الوحدة العربية** نظرة موضوعية تتعامل معها **كمشروع عملي تاريخي: عملي بمعنى أنها يجب أن تؤسس على المصلحة والتراضي، وتاريخي بمعنى أن الواقع العربي نفسه أصبح يفرض الاتجاه نحو تحقيق حد أدنى من التعاون والتنسيق والتكامل** ـ والاندماج إن أمكن ـ بين الأقطار العربية. إن الأقطار العربية لم تعد قادرة اليوم، وربما ستكون أكثر عجزاً غداً، عن توفير الضروري من الأمن، والضروري من الغذاء، والضروري من الشغل، والضروري من التعليم، والصحة... إلخ. فضلاً عن التقدم نحو الأحسن، إلا إذا انخرطت ضمن مجموعة متكاملة متحدة. وبالتالي فالواقع اليومي، الواقع الحياتي، هو الذي يضغط اليوم من أجل الاتجاه نحو الوحدة وليس مجرد الحلم ولا مجرد «الأمل المنشود». وإذن فالتفكير في الوحدة اليوم يجب أن يتجه اتجاهاً عملياً، الاتجاه الذي يبدأ بتحقيق الممكن القريب، ويجعل منه مرحلة من مراحل الطريق نحو الممكن البعيد.

إن بناء التفكير في الوحدة على المصلحة والمنفعة والاستجابة لضرورات الواقع تتطلب إذن الأخذ بهذا الواقع كما هو. والواقع العربي القائم اليوم هو مجموعة من الدول القطرية لكل منها نفس الشخصية القانونية وربما نفس الاعتزاز بهذه الشخصية. وإذن، فالوحدة بينها لن تكون ممكنة عملياً إلا إذا كانت مبنية على نوع من التعاقد الذي تتساوى فيه الأطراف: على التراضي. والعنصر الجوهري المؤسس يجب أن يكون الاقتناع بضرورة الوحدة وبمنفعتها. وواضح أنه في هذه الحالة لا معنى

لـ «الإقليم القـاعدة» لأن كـل قطر سيكـون له من الحقـوق وعليه من الـواجبـات مـا للباقي، أو على الأقـل ما سيكـون موضـوع اتفاق وتـراض. ولا معنى كذلـك لفكرة «الـزعيم» لأن الـزعيم الـوحيـد يجب أن يكـون صـوت الأغلبيـة في إطـار مؤسسـات الوحدة، المؤسسات المنتخبة انتخاباً حراً نزيهاً.

وبعد، **فيجب أن ننظر إلى «الوحدة» لا كهدف في ذاته بل من أجل ما ستشبعه من حـاجـات وتحققـه من منـافـع وتستجيب لـه من ضرورات**. فعـلى أسـاس ابـراز الحاجات والمنافع والضرورات يجب أن يتأسس كل اقنـاع أو اقتناع بـالوحـدة العربيـة مستقبلاً.. إنه بدون هذا ستبقى، كما كانت، حلماً ايديولوجياً رومانسياً يبحث له عن مجال للتحقق خارج الحاضر: في أوهام الماضي وأحلام الآتي الذي لا يأتي.

رابعاً: الوحدة أشكال ومستويات

لنقل إذن إن شعار «الوحدة العربية الاندماجية الشاملة» شعار ينتمي إلى مـرحلة الحلم: حلم الماضي، ولـربما حُلم المستقبـل أيضاً. أما الـواقـع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، لا يقدر على حَمْلِهِ، إن الممكن اليوم هو أشكال من الوحدة يتداخـل فيها، ويتكـامل، العمـل الاقليمي والعمل القومي...

لا بد من الاعتراف ـ في اطار اعادة بناء الفكر القومي العربي ـ بأن الايديولوجيا الوحدوية، التي عاش عليها الوحدويون العرب في العقود الماضية، كانت ايديـولوجيـا طـوباويـة، حالمـة، إلى أبعد حـد. وليس هذا من قبيـل القدح فيهـا، فالنـزوع نحـو الطوباويـة من خصائص الايـديولـوجيا، خصـوصاً عنـدما تكـون الشروط الموضـوعية الضرورية لتحقيق مشروعها لم تتوافر بعد. ولكن عندمـا تبدو في الأفق امكـانية تحقيق الشكل العملي من مشروعهـا ذاك، يغدو من الضروري تصفيـة الحساب مـع الجانب الطوباوي فيها والانصراف انصرافاً كلياً إلى ما يقدمه الواقع من ممكنات.

والجانب الطوباوي الحالم في الايـديولـوجيا الـوحدويـة خلال العقـود الماضيـة ـ وخـلال الخمسينيات والستينيـات بصفـة خـاصـة ـ يتمثـل في كـونها لم تكن تقبـل عن الوحدة الاندماجية الشاملة بديلاً: كـانت ترفـض الشكـل الاتحادي بـدعوى أن هـذا الشكـل لا يحقق الوحـدة بـل يكـرس القـطريـة، وكـانت تـرفض قيـام أي نـوع من «الوحدة» بين الأنظمـة العربيـة القائمـة بدعـوى أن وحدة من هـذا النوع هي وحـدة حكومات وأنظمة ضـد الشعوب العـربية، وكـانت ترفض الـوحدة الاقليميـة كوحـدة الهلال الخصيب ووحدة المغرب العربي بدعوى أن من شـأن هذه الاتحـادات الاقليمية أن تلغي الوحدة العربية الشاملة... إلخ.

قد نتساءل اليوم بتعجب واستغراب كيف حدث أنْ فَكَّرنا وفَكَّر «الزعماء» معنا، أَوْ لَنَا، مِثْلَ هذا التفكير. كيف سلكنا هذا المسلك غير المنطقي الذي يرفض وحدة الهلال الخصيب ووحدة وادي النيل ووحدة المغرب العربي ويرفض الوحدة بين الأنظمة والحكومات... إلخ؟ ورغم أن هذا السؤال يبدو اليوم ثقيلاً تفضل النفس التملص منه فإنه من الضروري طرحه من أجل تصفية الحساب مع الهواجس التي حجبت إلقاءَهُ في وقته، الهواجس التي منعت المنطق من ممارسة سلطانه يوم كنا نرفض أي شكل آخر للوحدة غير «الوحدة الاندماجية الشاملة» التي تقوم ضد الأنظمة وضد الحاكمين.

قد لا يكون من الضروري التذكير هنا بأن التمويه الايديولوجي لا يصدر عن النية وسبق الاصرار: فالمُتبني لفكرة ايديولوجية مموهة يتبناها بصدق وإخلاص غير شاعر بالزيف الذي يطبع وعيه لأنه منغمس في الايديولوجيا، يرى الواقع بذهن حالم وليس بعقل عالم... بيد اننا نفضّل التذكير بهذا حتى لا يُفهم من كلامنا أننا نحاكم النيّات أو أننا نمارس نوعاً من النقد الفادح، كلا. إن كاتب هذه السطور لا يضع نفسه فوق التاريخ، لا يتعالى ولا يتنكر، ولا ينكر أنه وقع هو نفسه تحت وطأة الوعي المزيف، وأنه كان يستصوب الفكرة التي ننقدها هنا يوم كانت تمثل في نظر الأعم الأغلب من المؤمنين بالوحدة العربية الفكرة السليمة الصائبة الصادقة، في حين إنه يرى فيها اليوم فكرة غير واقعية قوامُهَا تداخل الطموحات المتنافسة المتنافية داخل الوعي.

بيان ذلك أنه إذا نظرنا إلى الفكر القومي العربي في مرحلة الخمسينيات والستينيات وجدناهُ مليئاً بالطموحات ذات الطابع الإطلاقي الشمولي: فشعار الاستقلال كان شمولياً في مضمونه، ايديولوجياً وجغرافياً، إذ يعني من جهة: الشغل والخبز والتعليم والصحة والعدل والمساواة... إلخ، كما يعني من جهة أخرى حق جميع الأقطار العربية في الاستقلال وبالتالي ضرورة تعاون العرب على تحقيق استقلال الوطن العربي من الخليج إلى المحيط. وقضية فلسطين قضية عربية تخصّ العرب من المحيط إلى الخليج لأنها قضية عدوان صهيوني على جزء من الشعب العربي والأرض العربية، والاشتراكية مطلب عربي شمولي، فالمطلوب هو «اشتراكية عربية»، وليس اشتراكية سورية أو مصرية... والتنمية كذلك مطلوبة لا كواقعة قطرية بل كمطلب قومي... إذن كل الشعارات كانت قومية عربية شمولية، فليس غريباً أن يكون شعار «الوحدة العربية» شعاراً شمولياً بهذا المعنى.

لماذا هذه الشمولية في الشعارات؟ سؤال يطرح طبيعة مرحلة بأكملها، مرحلة من تطور الوعي العربي تشكّل بدورها مظهراً من مظاهر التطور على صعيد الفكر

العالمي، مرحلة المد التحرري الثوري. لقد كانت مرحلة، ولا بد لكل مرحلة من أن تمر. وقد مرت بخيرها وشرها. . ومن دون شك فخيرها كثير، وكثير جداً. ومن جملة الأشياء الخيرة فيها الطابع الطوباوي الذي ميَّز طموح الناس خلالها. إن الطوباوية ليست عيباً كلها بل إن لها جانبها الايجابي وهو رؤية «المستحيل» ممكناً، وكما قيل فـ «المفكر الطوباوي رفيق للمستحيل» رفيق له لأنه يراه ممكناً بل واقعاً حاصلاً، وبذلك يكون رائداً، وهو في الغالب «رائد لا يكذب أهله» وكل ما في الأمر هو أن نبوءته تخبر عن المستقبل البعيد. . لا القريب.

لنقل إذن إن شعار «الوحدة العربية الاندماجية الشاملة»، شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم: حلم الماضي، وربما حلم المستقبل أيضاً. أما الواقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار، لا يقدر على حمله. إن الممكن اليوم هو أشكال من الوحدة يتداخل فيها ويتكامل، العمل الاقليمي والعمل القومي: إن الوطن العربي اليوم أربعُ مجموعات متميزة مؤهلة لنوع من الوحدة أو الاتحاد: مجموعة الجزيرة والخليج واليمن، مجموعة الهلال الخصيب (العراق وسوريا ولبنان والأردن وفلسطين)، مجموعة وادي النيل والقرن الافريقي (مصر والسودان والصومال وجيبوتي)، ومجموعة بلدان المغرب العربي الخمسة. والعمل الوحدوي داخل هذه المجموعات لا يتعارض مع العمل الوحدوي على الصعيد العربي العام، سواء في صورة تعاون ثنائي أو في صورة تنسيق داخل جامعة الدول العربية.

وإلى جانب هذه الأشكال الممكنة، اليوم، من الوحدة العربية هناك مستويات للوحدة قائمة وأخرى ممكنة. فالوحدة العربية على المستوى الثقافي قائمة بصورة طبيعية من خلال اللغة المشتركة والتراث المشترك والهموم المشتركة، وهناك مجال واسع لتعميق الوحدة على هذا المستوى. ورغم أن المستوى الاقتصادي يبدو وكأنه المستوى الأقل حظاً من مظاهر الوحدة القائمة في الوطن العربي فإن هذا ليس صحيحاً إلا إذا حصرنا الاقتصاد في المبادلات التجارية والمشاريع المشتركة. أما إذا وسَّعناه ليشمل «الاعانات» التي تتم في اطار قرارات مؤتمرات القمة أو في إطار العلاقات الثنائية فإننا سنجد أن ريع الأقطار العربية الريعية يستفيد منه بشكل أو بآخر أقطار عربية أخرى، وذلك إلى درجة أن بعضها أصبح دولاً شبه ريعية إذ تتوقف آلية الحياة فيها على ما تتلقاه من إعانات، وأهمها الاعانات العربية. ولو صُبَّ هذا «المال العربي» المتنقل في صورة «اعانات»، لو صُبَّ في قوالب منظمة تنظيماً عقلانياً وفي مشاريع منتجة لنشأ عنه أساس لقاعدة اقتصادية عربية مشتركة.

وبعد، فلم يكن هدفنا تجميل الواقع العربي الراهن أو تبريره، كلا. كل ما نصبو إليه هو أن ينطلق الفكر القومي العربي من معطيات الواقع القائم، من تحليلها

واستثمار ما هو قابل للاستثمار فيها، والعمل على تغيير ما يجب تغييره. إن الوحدة العربية ستبقى مشروعاً للمستقبل لمدى أجيال لأنها ـ حسب ما يبدو الآن على الأقل ـ لن تتحقق كاملة مرة واحدة بل لا بد من أن تمرّ عبر مراحل وأشكال وصيغ. والفكر القومي مطالَب برصد هذه المراحل والصيغ والأشكال والتبشير بها في حينها والدفع بها نحو التحقيق.

فهرس

(ل)

(م)

(و)

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل الى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر الطبعة الرابعة ، ١٩٩٢.
  - فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة ـ الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.



الثمن: ٦ د

أو م

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨